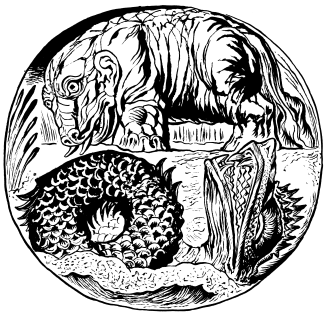
sans phrase

Zeitschrift für Ideologiekritik
Heft 7, Herbst 2015

Thorsten Fuchshuber: Meister der Rackets. Die Russische Föderation unter Wladimir Putin
Gerhard Scheit: Der blinde Fleck der Kritischen Theorie und der Primat der Außenpolitik
Renate Göllner: Hexenwahn und Feminismus. Über die Dialektik feministischer Aufklärung
Nikolai Schreiter: Antiziganismus und die Bettelmafia als pathische Projektion
Tobias Neuburger: Zum Verhältnis von Antisemitismus und Antiziganismus
Ljiljana Radonić: Vom Vergessen zum Porajmos, dem ‚Roma-Holocaust'
Manfred Dahlmann: Kapital, Geld und Wert
Hans-Georg Backhaus: Georg Simmels *Philosophie des Geldes*
Günther Anders: Über Rilke und die deutsche Ideologie (Aus dem Nachlass)
Markus Bitterolf: Ein guter Europäer – Heidegger 1936 in Rom
Georges-Arthur Goldschmidt: Über *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*

Florian Markl: Obamas Abkommen mit der Islamischen Republik und die Folgen
Diskussion mit Thomas von der Osten-Sacken über Flüchtlingskrise, europäische Politik und das Ende des Antifaschismus
Diskussion mit Manfred Dahlmann: Der Euro und sein Staat
Klaus Thörner: Den Vernichtungskrieg durch andere Staaten finanziert, Schulden nie beglichen
Gerhard Scheit: Jüdischer Israelhass?
Florian Ruttner: Die Natur ohne Eigenschaften. Grenzen der Akademie
Florian Müller: „Beide haben recht … Marx und Freud". Zur Aktualität Siegfried Bernfelds
Klaus Thörner: Kleines Porträt Walter Benjamins – in Zitaten
Gerhard Scheit: Walter Benjamins immanente Kritik an Carl Schmitts politischer Theologie
Lars Fischer: Zu Leo Strauss und seinem Briefwechsel mit Gershom Scholem
Lars Fischer: Zu Gershom Scholems Einstellung zu Deutschland und den Deutschen



sans phrase
Zeitschrift für Ideologiekritik

Herausgegeben von
Manfred Dahlmann und Gerhard Scheit

Redaktion: Manfred Dahlmann, Till Gathmann, Renate Göllner, Alex Gruber, Ljiljana Radonić, Gerhard Scheit

Koordination:
Alex Gruber; redaktion@sansphrase.org
Gestaltung: Till Gathmann

ISSN: 2194-8860
ISBN: 978-3-86259-905-1
www.sansphrase.org

Das Emblem – nach einem Stich von William Blake, bearbeitet von Joel Naber – zeigt die beiden biblischen Ungeheuer Behemoth und Leviathan.

Erscheinungsweise: halbjährlich
Einzelheft: 15 Euro (exkl. Versand) über info@ca-ira.net – Bezahlung gegen Rechnung

Im Abonnement: 12 Euro (inkl. Versand) über abo@sansphrase.org – Bezahlung per Lastschrifteinzug nach Erscheinen der jeweiligen Ausgabe.
Die Kündigung des Abonnements ist jederzeit möglich.

Für Mitglieder des Instituts für Sozialkritik Freiburg, siehe: www.isf-freiburg.org, ist der Bezug kostenlos.

Kontoverbindung:
sans phrase
BAWAG PSK, Wien
Kontonummer: 040 1093 5844
BLZ: 14000
IBAN: AT95 1400 0040 1093 5844
BIC: BAWAATWW

Medieninhaber: sans phrase – Verein zur Förderung der Ideologiekritik
Wickenburggasse 16/5, A–1080 Wien

Verlag und Auslieferung:
ça ira-Verlag,
D–79002 Freiburg, Postfach 273;
info@ca-ira.net

© by sans phrase

Thorsten Fuchshuber	Meister der Rackets. Die Russische Föderation unter der Herrschaft von Wladimir Putin	3
Gerhard Scheit	Der blinde Fleck der Kritischen Theorie und der Primat der Außenpolitik	16
Renate Göllner	Hexenwahn und Feminismus. Über die Dialektik feministischer Aufklärung am Beispiel von Silvia Bovenschens Kritik	32
Nikolai Schreiter	„Eingeschleppte Parasiten". Antiziganismus und die Bettelmafia als pathische Projektion	49
Tobias Neuburger	„Daß beide zwei ganz verschiedene Völker sind". Zum Verhältnis von Antisemitismus und Antiziganismus	63
Ljiljana Radonić	Vom Vergessen zum Porajmos, dem ‚Roma-Holocaust'	71
Manfred Dahlmann	Kapital, Geld und Wert	78
Hans-Georg Backhaus	Georg Simmels *Philosophie des Geldes*	105
Günther Anders	Über Rilke und die deutsche Ideologie (Aus dem Nachlass)	109
Markus Bitterolf	Ein guter Europäer: Heidegger 1936 in Rom	132
Georges-Arthur Goldschmidt	Der Juden sich entledigen! Über Peter Trawnys Buch *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*	146

Parataxis

Florian Markl	Iran-Deal und Jew-Tracker. Obamas Abkommen mit der Islamischen Republik und die Folgen	149
Diskussion	Das gesamte EU-Fluchtabwehrsystem kollabiert. Diskussion mit Thomas von der Osten-Sacken über Flüchtlingskrise, europäische Politik und das Ende des Antifaschismus	156
Diskussion	Der Euro und sein Staat: Diskussion mit Manfred Dahlmann	165
Klaus Thörner	Den Vernichtungskrieg durch andere Staaten finanziert – die Schulden nie beglichen	174
Gerhard Scheit	Jüdischer Israelhass?	180
Florian Ruttner	Die Natur ohne Eigenschaften. Grenzen der Akademie	185
Florian Müller	„Beide haben recht … Marx und Freud". Zur Aktualität Siegfried Bernfelds	189
Klaus Thörner	Lumpensammler, Schiffbrüchiger und Perlentaucher. Kleines Porträt Walter Benjamins – in Zitaten	199
Gerhard Scheit	Das Verschwinden des Souveräns im Ausnahmezustand. Über Walter Benjamins immanente Kritik an Carl Schmitts politischer Theologie – vom Trauerspiel-Buch bis zu den Thesen *Über den Begriff der Geschichte*	206
Lars Fischer	„Sein Konservatismus ist nur der allerdings unabdingliche Vordergrund von etwas ganz, ganz anderem." Zu Leo Strauss und seinem Briefwechsel mit Gershom Scholem	215
Lars Fischer	Nachtrag zu: Selbstverleugnender Deutschenfresser? Anmerkungen zu Gershom Scholems Einstellung zu Deutschland und den Deutschen	223

Thorsten Fuchshuber

Meister der Rackets

Die Russische Föderation unter der Herrschaft von Wladimir Putin[1]

Mancher Satz von ihm erinnert an Carl Schmitt: „Wenn Demokratie Staatszerfall bedeutet“, so Wladimir Putin im September 2003 im Gespräch mit Korrespondenten der *Washington Post*, „dann brauchen wir keine solche Demokratie“[2]. Der russische Staatspräsident lässt nicht nur an Schmitt denken, weil ein solcher Satz sich mühelos einfügen ließe in das Denkgebäude des Theoretikers der Konterrevolution.[3] Der zitierte Satz darf auch in ganz praktischer Hinsicht als paradigmatisch gelten für die Inszenierung einer Politik des starken Staats, die als „System Putin“ bekannt geworden ist, und die sich, analog zur Rechtslehre Schmitts, auf die Formel bringen lässt: „Souverän ist, wer die Ordnung herstellt“[4]; einer Politik, die zunächst den Eindruck erweckt, Putins vermeintlich starker Staat stehe gegen einen Zerfall der Gesellschaft in Rackets, wird das Racket doch unter anderem mit der Auflösung des Staats, mit einander bekriegenden Banden und dem Chaos des „Unstaats“ in Verbindung gebracht. Gerade eine solche Situation fand Putin vor, als er das Amt des Präsidenten der Russischen Föderation antrat. Offenkundig hat sich seither einiges geändert. Doch bleibt die Frage, welche Ordnung Putin geschaffen hat und mit welchen Mitteln. Und: Ist Putin also ein *Anti-Racketeer*?

Seiner Ernennung zum Präsidenten im Jahr 2000 war eine Entwicklung vorausgegangen, die es laut Walter Laqueur kaum noch erlaubte, „zwischen regulärer Wirtschaftstätigkeit und den Aktivitäten der kriminellen Unterwelt“ zu unterscheiden[5]. Zwar sei es zu bezweifeln, dass Ausmaß und Umstände dieser Racket-Kämpfe jemals publik würden; falls doch, „könnten sie die Geschehnisse in der Ära der amerikanischen Räuberbarone vergleichsweise wie Gezänk in einem Kindergarten erscheinen

1 Der vorliegende Text ist ein leicht überarbeiteter Auszug aus einer größeren Arbeit über die Racket-Theorie von Max Horkheimer, die 2016 erscheinen wird.

2 Peter Baker; Susan Glasser: Kremlin Rising: Vladimir Putin's Russia and the End of Revolution. New York 2005, S. 286.

3 Siehe Jörg Finkenberger: Staat oder Revolution. Kritik des Staates anhand der Rechtslehre Carl Schmitts. Freiburg im Breisgau 2015, S. 12.

4 Ebd. S. 151.

5 Walter Laqueur: Putinismus. Wohin treibt Russland? Berlin 2015, S. 63.

lassen“[6]. Denn nachdem Staatspräsident Michail Gorbatschow seit 1987 mit verschiedenen Gesetzesinitiativen sukzessive die damalige Sowjetunion von der staatlich organisierten Warenproduktion auf marktwirtschaftliche Prinzipien umzuorientieren begonnen hatte, setzte mit dem Zusammenbruch der UdSSR im Jahre 1991 auf dem Territorium der sich in den Folgejahren herausbildenden Russischen Föderation ein Prozess der Privatisierung ein, in dem sich die Mitglieder der alten Elite, der Nomenklatura, maßgebliche Anteile der ehemaligen sowjetischen Produktionsstätten einverleiben konnten[7]. Aus ehemaligen Apparatschiks und staatlichen Würdenträgern wurden nun Vorsitzende von Aufsichtsräten und Unternehmen. So wurde der damalige für den Prozess der Privatisierung verantwortliche Minister mit den Worten zitiert, das frühere Staatseigentum gehöre schlicht denjenigen, die ihm am nächsten seien.[8] Was früher schon unter der Verfügungsgewalt der Nomenklatura gestanden hatte, ging nun offiziell und mit Eigentumstitel in die Hände der ehemaligen Parteigranden über: „Within a few years after the 1991 collapse, Russia's wealthiest were former members of the Communist elite. This group enjoyed an advantage because of its links to the old power structures.“[9] Außerdem konnten sie das Potential der anzueignenden Unternehmen auf dem Weltmarkt am besten einschätzen, wussten also, welche Unternehmen vermutlich lukrativ bleiben würden und welche nicht;[10] alle gingen sie im Verhältnis zu ihrem realen Marktwert zu Spottpreisen in private Hände über.[11]

Auch die russische Mafia mischte mit und hatte laut Alfredo Schulte-Bockholt, der das Zusammenwirken beziehungsweise die Amalgamierung politischer und krimineller Strukturen in Russland vor und nach dem Ende der Sowjetunion untersucht hat, einen nicht unerheblichen Einfluss darauf, dass die *rule of law* trotz ihrer Verankerung in der Verfassung von 1993 in den ersten Jahren nur schwer in die Rechtspraxis zu überführen war. Die Unterwanderung der Machtstrukturen innerhalb der früheren Sowjetstaaten durch die Mafia verzögerte ihm zufolge nicht nur ökonomische Reformen, sondern führte auch dazu, dass legale Unternehmen zur Zusammenarbeit mit der Mafia regelrecht gezwungen waren.[12] Immer mehr offenbarte sich die Schwäche des Staates.[13]

Die ‚Umverteilung‘ des ehemaligen sowjetischen Staatseigentums kann nicht ohne weiteres im Sinne einer „sogenannten ursprünglichen Akkumulation“ (Marx) als Ausgangspunkt der Entstehung einer russischen privatwirtschaftlich organisierten Nationalökonomie gesehen werden. Schulte-Bockholt, der die Verstrickung von politischen Eliten und dem so genannten Organisierten Verbrechen untersucht hat,

6 Ebd.
7 Siehe Alfredo Schulte-Bockholt: The Politics of Organized Crime and the Organized Crime of Politics. A Study in Criminal Power. Lanham 2006, S. 167.
8 Siehe ebd.
9 Ebd.
10 Siehe Manfred Hildermeier: Von Gorbatschow zu Medwedew: Wiederkehr des starken Staates. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 49 – 50/2011, S. 18.
11 Siehe ebd. S. 19.
12 Siehe Schulte Bockholt: The Politics of Organized Crime (wie Anm. 7), S. 168.
13 Siehe ebd.

kommt zu dem Schluss: „While most of the criminal organizations examined here have contributed to their respective national economies, Soviet crime groups have generally pillaged theirs – as do their post-Soviet successors“[14]. Und tatsächlich stürzte das Bruttoinlandsprodukt in den Jahren nach dem Ende der Sowjetunion ins Bodenlose: Im Jahr 1998 betrug es nur noch 57,3 Prozent des BIP von 1990. Erst nach Putins Amtsantritt kam es zu einer deutlichen Erholung; zwischen 2000 und 2005 stieg das BIP von 67,1 auf 90,4 Prozent des Niveaus von 1990.[15]

Was von der Sowjetunion übrig blieb, drohte also tatsächlich im Gerangel um die Beute konkurrierender Machtfraktionen unterzugehen. Zwar versuchte die Regierung unter Boris Jelzin eine Marktwirtschaft neoliberaler Prägung und mit der Verfassung von 1993 auch umfassend rechtsstaatliche Prinzipien zu implementieren,[16] doch erwies sich der Staat insgesamt als zu schwach, ihre Durchsetzung dauerhaft zu garantieren.

„Diktatur des Rechts“

Diese Schwäche, mit der sich Putin bei seinem Amtsantritt konfrontiert sah, scheint einer der Gründe für seinen autokratischen Stil zu sein, mit dem er die konkurrierenden Rackets allerdings nicht zerschlagen, sondern nur seiner Herrschaft unterworfen hat, mittels eines „staatlichen Dirigismus, der auf den Ausgleich der Einzelinteressen von Akteuren ausgerichtet ist“[17]. Der Dirigent innerhalb dieser „Vertikale der Macht“, wie Putin sein System selbst bezeichnet, behält also die Machtpolitik der Seilschaften bei, nur sind sie eben nicht mehr horizontal ausgerichtet, sondern vertikal, eine „strikte Kommandokette“, und am oberen Ende befindet sich der Präsident mit seiner Fülle der Macht.[18]

Um diese Position einnehmen zu können, machte sich Putin nach seinem Amtsantritt „unverzüglich daran, die Macht der wichtigsten politischen Vetoakteure zu schleifen“ und das neu aufgerichtete System von *checks and balances* zu zerstören.[19] So wurde der Föderationsrat, neben der Duma die zweite Kammer des russischen Parlaments und das wichtigste Instrument der horizontalen Gewaltenteilung, entmachtet.[20] Dessen Rolle umfasste neben der Aushandlung des Budgets und der Benennung der Richter des Obersten Gerichts vor allem die Möglichkeit, das Veto des Präsidenten gegen Gesetzesbeschlüsse der Duma aufheben zu können,[21] er war also das wesentlichste Kontrollorgan präsidi-

14 Ebd. S. 208 f.
15 Siehe Jan Philipp Engelke: Die Transformation der Russischen Föderation. Eine Analyse historisch-kultureller Einflüsse. Baden-Baden 2012, S. 32.
16 Siehe ebd. S. 74.
17 Ebd. S. 63.
18 Siehe ebd.
19 Margareta Mommsen; Angelika Nußberger: Das System Putin. Gelenkte Demokratie und politische Justiz in Russland. München 2007, S. 36.
20 Siehe ebd. S. 37.
21 Siehe Engelke: Die Transformation der Russischen Föderation (wie Anm. 15), S. 59.

aler Macht. Heute hat der einstmals als regionale Interessenvertretung konzipierte Rat nur mehr die Rolle eines Forums für Wirtschaftslobbyisten,[22] in dem Klientelismus, Korruption und Nepotismus herrschen.[23] Sitze im Rat werden „bei informellen Auktionen teuer erworben" und besetzt von Delegierten, die „häufig mit den Provinzen, die sie nominell vertreten, wenig bis gar nichts zu tun haben"[24]. „Der Föderationsrat" wurde in Putins gelenkter Demokratie zu einer ‚gelenkten Institution' par excellence."[25]

Doch dabei blieb es nicht. Putin sorgte umfassend dafür, „dass anstatt der von der Verfassung aufgegebenen vertikalen und horizontalen Gewaltenteilung die Exekutive die alleinige Kontrolle über Staat und Gesellschaft in Anspruch nahm"[26]. Die Verfassung wurde deshalb nicht abgeschafft, es besteht in der schlichten Sprache der Staatsrechtslehre ausgedrückt eine enorme Diskrepanz zwischen Verfassungsnorm und Verfassungswirklichkeit.[27] Dazu trug nicht zuletzt die Untätigkeit des Verfassungsgerichts bei, das es seit Putin bei wichtigen Entscheidungen versäumte, „Verfassungsinhalte zu konkretisieren und gegenüber der Politik zu verteidigen"[28]: „Während es einerseits vermied, sich der Zentralisierung der Staatsgewalt und der Errichtung der Machtvertikale unter Wladimir Putin entgegenzustellen, gelang es ebenso wenig, die Inhalte besonders gefährdeter Grundrechte wie der Meinungs-, der Kunst- oder der Religionsfreiheit aufzuzeigen"[29]. Die Preisgabe der Gewaltenteilung wurde vom Präsidenten des Verfassungsgerichts, Waleri Zorkin, sogar mit den Worten verteidigt, was nütze der Rechtsstaat, „wenn der Staat mit sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bedrohungen konfrontiert sei"[30]. Damit fand sich Zorkin ganz auf der Linie von Wladimir Putin, der aus seiner Ablehnung des seinen Worten nach „primitiven Liberalismus"[31] keinen Hehl macht und einen „Staatspatriotismus" vertritt, wonach die Selbstverteidigung des Staats eben über das Recht zu setzen sei,[32] beziehungsweise bereits zu Beginn seiner ersten Amtszeit von einer „Diktatur des Rechts"[33] gesprochen hatte.

Diese Diktatur des Rechts war im Nachhinein als „Unterordnung der Justiz unter die Politik"[34] und als massiver Eingriff in die verfassungsmäßig garantierte Rechtsordnung durch Putin zu verstehen. „Tatsächlich", schreibt Caroline von Gall, „war Putins Amtsantritt eine Wende für die Rechtsstaatsentwicklung"[35]. Waren unter Jelzin

22 Siehe Mommsen/Nußberger: Das System Putin (wie Anm. 19), S. 38.
23 Siehe Engelke: Die Transformation der Russischen Föderation (wie Anm. 15), S. 60.
24 Mommsen/Nußberger: Das System Putin (wie Anm. 19), S. 38.
25 Ebd.
26 Ebd. S. 32.
27 Siehe Engelke: Die Transformation der Russischen Föderation (wie Anm. 15), S. 41.
28 Caroline von Gall: Macht und Recht in Russland: Das sowjetische Erbe. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 49 – 50/2011, S. 25.
29 Ebd. S. 25.
30 Valerij Zorkin: Vertrauen und Staatskrise. Rossijskaja Gazeta, 10. 4. 2009; zit. n. Gall: Macht und Recht in Russland (wie Anm. 28), S. 28.
31 Engelke: Die Transformation der Russischen Föderation (wie Anm. 15), S. 63.
32 Siehe ebd. S. 65.
33 Ebd. S. 73.
34 Von Gall: Macht und Recht in Russland (wie Anm. 28), S. 28.
35 Ebd. S. 27.

grundlegende Postulate einer rechtsstaatlichen Ordnung verankert worden, darunter das Richtermonopol, das Verbot von Ausnahmegerichten, das Recht auf Zugang zum Gericht, sowie die Subsidiarität der Gerichte, so begann unter Putin die Praxis der so genannten „Telefonjustiz", der massiven Einflussnahme der Exekutive auf den Rechtsfindungsprozess.[36] Auch das Recht des Präsidenten, über die Gouverneure der Regionen „die personelle Zusammensetzung des Föderationsrats zu bestimmen", unterminiert das verfassungsrechtlich vorgesehene System von *checks und balances*: „Dies wirkt sich etwa auch bei der Bestellung der obersten Richter sowie des Generalprokurators aus, die vom Präsidenten vorzuschlagen und vom Föderationsrat zu bestimmen sind."[37] So kommt es zu einer massiven Instrumentalisierung des Rechts, die sich auch in Schauprozessen niederschlägt,[38] wie beispielsweise an dem Prozess gegen den Oligarchen Michail Chodorkowski beobachtet werden konnte. Diese geht einher mit der „Imitation eines liberal-demokratischen und rechtsstaatlichen Systems"[39], sodass Putin formal „die Einrichtungen und grundlegenden Bestimmungen der Verfassung unangetastet [ließ]; formal blieben Demokratie und Gewaltenteilung als Kennzeichen und Errungenschaft der postsowjetischen Ordnung erhalten. Man hat diese Doppelbödigkeit mit dem Begriff des ‚Para-Konstitutionalismus' zu kennzeichnen versucht. Was gemeint ist, liegt auf der Hand: daß man nach außen hin den Schein wahrte, aber die Kompetenzen der regulären Organe aushöhlte, indem man sie neuen, vom Präsidenten geschaffenen und abhängigen Gremien übertrug."[40]

Mit der Schaffung solcher „Parallelstrukturen"[41] hat ein „Regime der politischen Zweckmäßigkeit ... seine formelle Legitimation erhalten"[42], das es jeder der konkurrierenden Elitegruppen erlaubt, innerhalb dieses „bürokratischen Autoritarismus ... ihre Interessen durchzusetzen, indem sie diese als gesellschaftliche Interessen darzustellen sucht"[43]. Nicht nur werden partikulare Interessen als die der Allgemeinheit präsentiert, vor allem sind die genannten Parallelstrukturen ganz auf die Macht des Präsidenten zugeschnitten. Die *presidential pyramid* war, allen Bemühungen um Rechtsstaatlichkeit zum Trotz, bereits in der Verfassung von 1993 verankert.[44] Zwar ist die Machtfülle, die dem Staatspräsidenten verfassungsrechtlich zugestanden wird, in weiten Teilen jener der Präsidenten der Fünften Französischen Republik vergleichbar[45], doch Putin hat die

36 Ebd. sowie Mommsen/Nußberger: Das System Putin (wie Anm. 19), S. 105 ff.
37 Ebd. S. 123.
38 Siehe von Gall: Macht und Recht in Russland (wie Anm. 19), S. 27.
39 Lilia Shevtsova: Bürokratischer Autoritarismus – Fallen und Herausforderungen. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 11/2006, S. 7.
40 Hildermeier: Von Gorbatschow zu Medwedew (wie Anm. 10), S. 20.
41 Engelke: Die Transformation der Russischen Föderation (wie Anm. 15), S. 65.
42 Shevtsova: Bürokratischer Autoritarismus (wie Anm. 39), S. 7.
43 Ebd.
44 Engelke: Die Transformation der Russischen Föderation (wie Anm. 15), S. 55.
45 Insbesondere in seinen staatsrechtlichen Passagen ist der Text nicht unmaßgeblich an der Verfassung der Fünften Republik von 1958 orientiert. Siehe Silvia von Steinsdorff: Wie demokratisch ist die Russländische Föderation? In: Paul J. J. Welfens, Ralf Wiegert (Hg.): Transformationskrise und neue Wirtschaftsreformen in Russland. Berlin; Heidelberg 2002, S. 140.

in ihr angelegten Möglichkeiten zum Ausbau seiner Macht auch dank der erwähnten absichtsvollen Passivität des Verfassungsgerichts[46] konsequent genutzt.

Bereits die Verfassung garantierte indes die „faktische Unangreifbarkeit des Präsidenten“[47], und seine Machtfülle wird durch ein umfassendes Gesetzgebungsrecht komplettiert: „Er kann prinzipiell alle Fragen per Dekret regeln“, diese Erlässe „dürfen lediglich nicht gegen die Verfassung und auch nicht gegen bereits geltende Bundesgesetze verstoßen“[48]. Zugleich ist die Regierung ihm und nicht dem Parlament gegenüber verantwortlich.[49] Wenn die Dekrete des Präsidenten mit Gesetzesvorhaben der Duma kollidieren, kann er diese unter bestimmen Voraussetzungen auflösen.[50] Die präsidiale Struktur existiert „innerhalb des politischen Systems, aber in Konkurrenz zu anderen staatlichen Strukturen“[51]. Dass er in Konkurrenz zu anderen staatlichen Strukturen, gleichzeitig aber über diesen steht, ermöglicht es dem Präsidenten als wichtigstem Akteur im politischen System, sich über andere Instanzen hinwegzusetzen und als der „größte Integrator gesellschaftlicher Interessen“[52] zu gerieren.

Institutionalisierung des Loyalismus

Putins Integrationsfunktion basiert jedoch nicht allein auf der Fülle präsidialer Macht, sondern vor allem auf einem informellen Klientelsystem, mit dessen Hilfe er regiert. Die „Institutionalisierung des Loyalismus“[53] begann bereits mit seinem Amtsantritt, als Putin seine eigene Seilschaft aus Petersburg, wo er seine politische Karriere begonnen hatte, nach Moskau mitbrachte und dort installierte.[54] Teil dieses Projekts war es auch, übermütige ‚Oligarchen‘ der Gültigkeit der „Vertikale der Macht“ zu versichern, was unter anderem der Schauprozess gegen Michail Chodorkowski 2003 bezwecken soll-

46 Das Verfassungsgericht beurteilt Putins Handeln gemäß dem Grundsatz, ‚erlaubt ist, was nicht verboten ist‘, obwohl diese Logik in der Sphäre des öffentlichen Rechts auch gemäß der russischen Verfassung keine Anwendung finden darf: „Für die Organe der öffentlichen Gewalt gilt der Grundsatz der strikt verfassungs- bzw. gesetzesgeleiteten Tätigkeit. Bezüglich der staatlichen Spitzenorgane ist es zentrale Aufgabe der Verfassung, deren Kompetenzen sauber voneinander zu trennen.“ Bernd Wieser: Der russische Staatspräsident als Garant der Verfassung. In: Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht 69/2009, S. 208.

47 Engelke: Die Transformation der Russischen Föderation (wie Anm. 15), S. 56.

48 Von Steinsdorff: Wie demokratisch ist die Russländische Föderation? (wie Anm. 45), S. 141. Von Steinsdorff merkt an, dass zwar „auch die französische Verfassung solche Übergriffe des Chefs der Exekutive in den Tätigkeitsbereich der Legislative“ kennt, dort seien diese „jedoch inhaltlich durch die Trennung in eine ‚domaine de la loi‘, die ausschließlich der Nationalversammlung obliegt, und eine ‚domaine du règlement‘“ getrennt, in der die Exekutive Recht setzt. Verglichen mit der unbeschränkten Ermächtigung des russischen Präsidenten“, per Dekret zu regieren, wirke „die französische Regelung – so umstritten sie in den Anfangsjahren der Fünften Republik auch war – bescheiden“ (ebd., S. 141 f.).

49 Siehe Engelke: Die Transformation der Russischen Föderation (wie Anm. 15), S. 56.

50 Siehe ebd.

51 Jörn Knobloch: Defekte Demokratie oder keine? Münster 2003, S. 69 f.; zit. n. Engelke: Die Transformation der Russischen Föderation (wie Anm. 15), S. 56.

52 Engelke: Die Transformation der Russischen Föderation (wie Anm. 15), S. 56.

53 Shevtsova: Bürokratischer Autoritarismus (wie Anm. 39), S. 8.

54 Siehe ebd. S. 68.

te.[55] Putin wandte sich dabei auch gegen jene, die seinen Aufstieg mitgetragen haben, um den Profiteuren des Systems und „Superreichen" eine Lektion zu erteilen.[56] Dies förderte den Untertanengeist innerhalb der Vertikale der Macht ungemein[57], denn von nun an wussten die verschiedenen Fraktionen der Elite, die als informelle Akteure zu begreifen sind, dass Abgrenzungskämpfe und die Durchsetzung von Partikularinteressen allein mit Blick auf den Präsidenten geführt und auf sein Handeln zentriert bedient werden konnten.[58] „Parallel zur autokratischen Machtvertikale haben sich im System Putin oligarchische Herrschaftsformen etabliert. In diesen nach außen verdeckten Strukturen ringen die Mandarine des Präsidenten um Einfluss und Eigentum. Die neuen Oligarchen stehen an der Spitze verschiedener informeller ‚Einflussgruppen', ... Putins Mitregenten und Vertraute bilden den ‚inneren Kreis' oder das geheime Kabinett des Kreml. Es besteht aus etwa 12 bis 15 Personen ... Während alle Mitglieder des Kollektivs dem Präsidenten durch ihre *persönliche Loyalität* eng verbunden sind, stehen sie und ihre jeweiligen Seilschaften untereinander in einem mehr oder weniger verdeckten *Wettbewerb*."[59] Das Mit- und Gegeneinander der informellen Gruppen verläuft *dynamisch* und *ohne jede Spielregeln*[60], sodass es jeweils dem Präsidenten vorbehalten bleibt, einen seinen Vorstellungen entsprechenden Interessenausgleich zu organisieren.[61]

Grundlage dafür ist die Ökonomie eines Petro- und Erdgas-Staats, ein „Rohstoffanhängsel der Weltgemeinschaft"[62], das als warenproduzierende Gesellschaft nicht konkurrenzfähig ist. So bezifferte eine 2011 vom Weltwirtschaftsforum publizierte Studie die Produktivität der Russischen Föderation im Verhältnis zu den in der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) organisierten Staaten als nur etwa halb so groß.[63] Besserung, so die Studie, sei keinesfalls in Sicht: „Although the shrinking of the manufacturing sectors is a process that most transition economies have undergone, the decline of Russian manufacturing beyond the initial transition period remains a worrying trend for a number of reasons. The most important is that, while the number of jobs in manufacturing is declining, employment in the government sector is growing, pointing to a move toward a growing role of the state that is built on the redistribution of resources rather than creation of value."[64] Während Putin sein Ideal vom „superzentralisierten Staat" als genetisch-naturgegeben und in der Tradition des „russischen Volkes" stehend dekretiert,[65] wurde im Zuge seiner Präsidentschaft deut-

55 Siehe ebd. S. 69.
56 Hildermeier: Von Gorbatschow zu Medwedew (wie Anm. 10), S. 21.
57 Siehe Shevtsova: Bürokratischer Autoritarismus (wie Anm. 39), S. 8.
58 Siehe Engelke: Die Transformation der Russischen Föderation (wie Anm. 15), S. 64 u. 68.
59 Mommsen/Nußberger: Das System Putin (wie Anm. 19), S. 63 [Kursivierung nicht im Original].
60 Siehe ebd.
61 Siehe Engelke: Die Transformation der Russischen Föderation (wie Anm. 15), S. 70.
62 Ebd. S. 8.
63 Siehe Margareta Drzeniek Hanouz; Alexey Prazdnichnykh: The Russia Competitiveness Report 2011. Laying the Foundation for Sustainable Prosperity. Genf 2011, S. 4.
64 Ebd. S. 5.
65 Engelke: Die Transformation der Russischen Föderation (wie Anm. 15), S. 68.

lich, dass er demokratischen politischen Wettbewerb und freie Medien „für unvereinbar mit dem vorrangigen Ziel der wirtschaftlichen Konsolidierung Russlands" hält.[66] Gängelung und Einflussnahme auf die Medien werden von Kritikern wohl zu Recht bereits als „Gleichschaltung" bezeichnet.[67] Jedenfalls gehören ständige Einschüchterung, Einschränkung und Willkür zum belegbaren Repertoire der Medienpolitik unter Putin.[68] Dies geht einher mit dem konsequenten Umbau der politischen Landschaft in ein Einparteiensystem,[69] verkörpert durch Putins Partei „Edinaja Rossija" (Einiges Russland).

Patriotismus und Nationalismus spielen eine bedeutende Rolle und wurden zeitweise auch maßgeblich durch die beiden Putin gegenüber bedingungslos loyalen Jugendorganisationen *Naschi* (Die Unseren) und *Iduschtschie Wmeste* (Gemeinsamer Weg) befördert.[70] Sie waren vor allem ins Leben gerufen worden, um dem Aufkommen diffuser Demokratiebewegungen und ‚farbiger Revolutionen' wie in Georgien und der Ukraine entgegenzuwirken.[71] Doch es gelang ihnen nicht im gewünschten Maße, Jugendliche anzuziehen und in konformistischen Strukturen zu organisieren, weshalb die finanzielle Unterstützung für beide mittlerweile eingestellt worden ist und sie zur Bedeutungslosigkeit verkommen sind.[72] Hetze und gezielte Kampagnen gegen bestimmte ethnische Gruppen („Kaukasier"), Homosexuelle und vermeintlich außer-russische Akteure und „Agenten", sowie die Inszenierung von Spionageskandalen werden genutzt, „um die Gesellschaft durch die Suche nach einem Feind zu mobilisieren"[73]. Nationalismus und Ethnozentrismus russischer Prägung[74] finden in der von Putin geförderten Gemeinschaftsideologie einer ‚Eurasischen Bewegung' ihren Ausdruck, die dem als westlich identifizierten Liberalismus entgegengesetzt wird und die der positiven Konnotation des „Ganzen" die geringe Bedeutung des Individuums gegenüberstellt.[75] Der Nationalbolschewist und Faschist Alexandr Dugin[76], einer der geistigen Väter der zeitgenössischen Neuauflage der russisch-eurasischen Ideologie, berät auch Wladimir Putin, wobei es zu Dugins tatsächlichem Einfluss auf den Präsidenten divergierende Einschätzungen gibt.[77]

66 Mommsen/Nußberger: Das System Putin (wie Anm. 19), S. 23; vgl. ebd., S. 25.
67 Siehe Engelke: Die Transformation der Russischen Föderation (wie Anm. 15), S. 70 ff. sowie Hildermeier: Von Gorbatschow zu Medwedew (wie Anm. 10), S. 21.
68 Siehe Mommsen/Nußberger: Das System Putin (wie Anm. 19), S. 46 ff.
69 Siehe ebd. S. 56 ff. sowie Hildermeier: Von Gorbatschow zu Medwedew (wie Anm. 10), S. 20 f.
70 Siehe Engelke: Die Transformation der Russischen Föderation (wie Anm. 15), S. 71 f. sowie Mommsen/Nußberger: Das System Putin (wie Anm. 19), S. 60 ff.
71 Siehe Laqueur: Putinismus (wie Anm. 5), S. 286.
72 Siehe ebd. S. 287.
73 Shevtsova: Bürokratischer Autoritarismus (wie Anm. 39), S. 7. Siehe auch Engelke: Die Transformation der Russischen Föderation (wie Anm. 15), S. 72.
74 Siehe Engelke: Die Transformation der Russischen Föderation (wie Anm. 15), S. 102 ff.
75 Ebd. S. 100 f.
76 Siehe Alex Gruber: „Nun beginnt der Kampf um die Postmoderne". Alexander Dugin und der russische Aufstand gegen die Vernunft. In: sans phrase 5/2015 sowie Andreas Umland: Faschismus à la Dugin. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 12/2007, S. 1432 ff.
77 Siehe Laqueur: Putinismus (wie Anm. 5), S. 104 ff.

Die Suche nach dem Feind im Inneren wird ergänzt durch den Kampf gegen äußere Feinde. Nicht allein das Schüren antiwestlicher Stimmung,[78] auch militärische Interventionen wie in Georgien, der Ukraine und jüngst in Syrien dienen nicht zuletzt der Konsolidierung des Regimes nach innen, wie Robert Horvath deutlich macht: „Most of the Kremlin's counter-measures were directed at the pacification of the domestic political landscape: the subjugation of opposition institutions, the consolidation of elites under the banner of a state ideology, and the mobilisation of support through organisations such as Nashi."[79] Horvath spricht daher auch treffend von Putins „präventiver Konterrevolution"[80].

Putins Racket-Staat

Wie lässt sich nun die politische Ordnung der Russischen Föderation, die Putin mit den skizzierten Mitteln geschaffen hat, auf den Begriff bringen? Als Putin das Amt des Präsidenten angetreten hatte, war das russische Staatswesen und mit ihm Russland als warenproduzierende Gesellschaft dem Anschein nach auf dem besten Wege, inmitten des Beutekampfs unterzugehen, den die verschiedenen, nur auf ihr Interesse bezogenen Eliten beziehungsweise *Rackets* um die Hinterlassenschaften der Sowjetunion führten; die politische wie die ökonomische Basis der Kapitalakkumulation schien ernsthaft bedroht. Dieser Zerfallstendenz wirkte Putin nicht etwa durch die Entmachtung und rechtsstaatliche Integration der Rackets entgegen, soweit das innerhalb staatlicher Herrschaftsformen wenigstens möglich ist, sondern dadurch, dass er sich an deren Spitze setzte, aber so, dass er ihrer Rivalität mit der Willkür seiner politischen Entscheidungen sich anpasste.

Vor Putins Amtsantritt erwies sich das Recht durch den schwachen Staat als nicht beziehungsweise nicht ausreichend gedeckt. Es konnte sich nicht als Vermittlungsinstanz entfalten und so „eigene Natur und Resistenzkraft" entwickeln, wie Horkheimer schreibt.[81] Putins Herrschaft ist dadurch gekennzeichnet, dass der Staat, wie Carl Schmitt es für den Begriff des Ausnahmezustandes formulierte,[82] gegenüber der Rechtsnorm seine Überlegenheit beweist. Dazu musste Putin die Rechtsnorm gar nicht abschaffen, er hat sie nur de facto mittels seiner eigenen *informellen* Vermittlungsstruktur ersetzt, die eine *unmittelbare* Machtstruktur ist. Diese Struktur kann nicht als Vermittlungsinstanz

78 Siehe Shevtsova: Bürokratischer Autoritarismus (wie Anm. 39), S. 11.
79 Robert Horvath: Putin's „preventive counter-revolution". In: Europe-Asia Studies 63/2011, S. 2. Siehe auch Mommsen/Nußberger: Das System Putin (wie Anm. 19), S. 27.
80 Horvath: Putin's „preventive counter-revolution" (wie Anm. 79), S. 2.
81 Max Horkheimer: Die Rackets und der Geist. Gesammelte Schriften. Bd. 12. Frankfurt am Main 1985, S. 289.
82 Siehe Carl Schmitt: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 8. Auflage. Berlin 2004, S. 18.

in dem Sinne bezeichnet werden, dass ihr formale Allgemeinheit und Berechenbarkeit zukommt, wie dies etwa beim Recht, wie es Franz Neumann und Max Horkheimer verstehen, der Fall ist. Die Funktion des Präsidenten als Integrator widerstreitender partikularer Interessen beruht ganz auf seiner situationsbedingten Willkür. Putin macht sich dabei die permanente dynamische Konkurrenz, in der die verschiedenen Rackets um die besten Positionen wie um den Einfluss auf den Präsidenten rangeln, zu Nutze, um sie gegeneinander ausspielen zu können und seine Machtposition dadurch zu festigen.

Putins Herrschaft stellt sich daher sachlich als ein „Führerstaat“[83] dar: Franz Neumann hatte über die verschiedenen Machtfraktionen im Nationalsozialismus geschrieben, Kompromissfindungsprozesse müssten nicht rechtlich institutionalisiert werden, es genüge völlig, wenn sich die Machtfraktionen *informell* einigten.[84] Sodann würden die Entscheidungen mit den jeweils zur Verfügung stehenden Machtapparaten zur Ausführung gebracht. Nach einem über allen Machtgruppen stehenden starken Staat als Souverän bestehe daher kein Bedürfnis. Auch die Entscheidungen des nationalsozialistischen Führers seien lediglich Ausdruck und Ergebnis des erzielten Kompromisses. Dieser Beschreibung Neumanns entspricht in Teilen auch der Aufbau von Putins „Vertikale der Macht“. Nicht nur wurden parallele Strukturen zu den bestehenden staatlichen geschaffen, um so die präsidiale Macht zu stärken und schwer berechenbar zu machen. Lilia Shevtsova hat an der Funktion Putins gleichermaßen die merkwürdige Ambivalenz beobachtet, die Neumann angesichts des nationalsozialistischen Führers beschrieben hat, wonach dieser zwar einerseits als unanfechtbarer Kulminationspunkt politischer Macht, andererseits jedoch zugleich als Instanz erscheint, welche den bereits getroffenen Entscheidungen und Kompromissen der widerstreitenden Rackets bloß die nötige Faktizität verleiht. Demnach verliert „die Frage, wer die Entscheidungen trifft und wer mehr Einfluss hat, der Präsident oder seine Entourage, ihren Sinn. Im bürokratischen Autoritarismus hängt der Führer von der bürokratischen Schicht ab, je länger desto mehr; aber nur er ist imstande ihre Entscheidungen zu legitimieren, die sie ausführen kann.“[85]

Auf die Frage, ob die politische Ordnung der Russischen Föderation noch eine staatliche Ordnung ist, kann man besser antworten, wenn man dieser Antwort die von Franz Neumann getroffene Unterscheidung von Rechtsstaatlichkeit beziehungs-

83 Max Horkheimer: Montaigne und die Funktion der Skepsis. Gesammelte Schriften. Bd. 4. Frankfurt am Main 1988, S. 267 f.

84 Siehe Franz L. Neumann: Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933 – 1944. Frankfurt am Main 1984, S. 542.

85 Shevtsova: Bürokratischer Autoritarismus (wie Anm. 39), S. 8.

86 Neumann hatte sich die Frage gestellt, ob das nationalsozialistische Deutschland ein Staat sei, und hatte zunächst, ausgehend von der Charakterisierung des Staats als *rule of law*, resümiert, dass Deutschland insofern kein Staat sei, als hier kein Recht in diesem Sinn existiere. Auf den selbstformulierten Einwand hin, dass Recht und Staat nicht identisch seien und dieser auch ohne jenes existieren könne, fügte er hinzu, dass der Staat doch mindestens „durch die Einheit der von ihm ausgeübten politischen Gewalt definiert“ sei. So kam er zu dem Schluss, er „bezweifle, daß in Deutschland ein Staat selbst in diesem beschränkten Sinne besteht“. Neumann: Behemoth (wie Anm. 84), S. 541.

weise Gewaltmonopol[86] als Fundierung von Staatlichkeit zugrunde legt. Massive Einflussnahme seitens der Exekutive und des Präsidenten auf die Unabhängigkeit der Justiz, Rechtsbeugung und Schauprozesse verdeutlichen, dass das Recht als Mittel für politische Zweckmäßigkeit betrachtet und auch so behandelt wird. Nicht nur am Recht, auch an der Funktion der Rede und der Möglichkeit zum Einspruch, wie sie in den Medien und im Demonstrationsrecht verkörpert ist, zeigt sich, dass die Vermittlungen weitgehend abgeschafft sind.

Es existiert jedoch ein staatliches Gewaltmonopol; aus dieser Perspektive also ist die Russische Föderation ein Staat. Die Struktur der Macht, wie sie dort vorfindlich ist, charakterisiert die politische Ordnung der Russischen Föderation jedoch als Racket-Staat. Durch das Fehlen des Widerspruchs zu einer herrschenden Partikularität selbst als Racket qualifiziert, stellt der Racket-Staat die Einheit des unter ihn gefassten Konglomerats von konkurrierenden Rackets dar. Die ökonomische Entwicklung Russlands auch unter Putin kann als Indiz dafür genommen werden, wie prekär diese Einheit ist, die nur so lange halten wird, so lange es etwas zu verteilen gibt. Die Funktion des Staats, die Bedingungen zur Akkumulation *des* Kapitals und nicht allein einzelner Kapitalfraktionen zu schaffen und aufrechtzuerhalten und damit auch die Reproduktion der Gesellschaft als ganzer zu garantieren – jener „Schein der Autonomie" also, der laut Johannes Agnoli auch dem Staat zukommt[87] – diese Funktion erfüllt der Staat der Russischen Föderation nur äußerst prekär. Er bleibt daher in hohem Maße auf die Verteilung von Renten aus dem Verkauf von Öl und Gas unter die einzelnen Rackets angewiesen.

Die prekäre Einheit des Staats und die damit verbundene Fragilität der Souveränität werden durch eine Politik zu kompensieren versucht, wie sie dem Modus der Racket-Gesellschaft entspricht: drinnen auf Gedeih und Verderb[88] oder draußen „in einem radikalen Sinn"[89]. Es wird eine – auch ethnisch konnotierte – homogene Einheit beschworen, die gegen Feinde von innen und außen zu verteidigen sei. Sie wird, etwa mit der ‚Eurasischen Bewegung', in eine Gemeinschaftsideologie überführt, die wie alle Gemeinschaftsideologien zur Aufhebung jener der bürgerlichen Gesellschaft entstammenden Trennung von Staat und Gesellschaft tendiert und in der das Individuum zu Gunsten des ‚Ganzen' tendenziell als nichtig erklärt wird. Die darin angelegte Forderung nach der Bereitschaft zum Opfer verbindet sich mit einem zügellos zu werden drohenden Hass auf die Feinde dieser Einheit, als welche man im Inneren vorläufig vor allem ‚Kaukasier' und Homosexuelle identifiziert. Nach außen findet dies seine Entsprechung in der propagandistischen Wirkung der Frontstellung etwa gegen Georgien und die Ukraine, sowie in der jede sachliche Grundlage überschreitenden Hetze gegen „ausländische Agenten", als welche eben längst nicht nur Vitali Klitschko

87 Johannes Agnoli: Der Staat des Kapitals und weitere Schriften zur Kritik der Politik. Freiburg im Breisgau 1995, S. 24.

88 Siehe Max Horkheimer: Die Rackets und der Geist (wie Anm. 81), S. 289.

89 Ebd. S. 291.

und die Mitarbeiter der Konrad-Adenauer-Stiftung gelten, sondern auch Vereine wie die Menschenrechtsorganisation *Memorial*. Die Behauptung verborgener Einflussnahme ist nicht allein politische Propaganda, wie sich an den Argumenten für die Notwendigkeit einer antiwestlichen Doktrin studieren lässt. Die sich darin artikulierende Weltsicht kann als politische Form der Paranoia begriffen werden, eine Form, die den Rackets, die bar aller Vermittlungsinstanzen allein nach dem Freund-Feind-Schema und dem „Gegensatz zwischen innen und außen"[90] operieren, wesentlich ist und in jüngster Zeit immer deutlicher hervortritt.[91] Die Feindbestimmung beruft sich dabei auf westliche Dekadenz und vermeintliche ‚Russophobie', sie artikuliert sich in der eurasischen Idee nicht minder als in der Furcht vor einer Einkreisung durch den ‚Westen'.[92]

Auch der Antisemitismus spielt eine Rolle, der Glaube an eine „vermeintliche jüdisch-freimaurerische Verschwörung, deren Vertreter in der Weltpolitik die Fäden in der Hand halten", ist hier, wie Walter Laqueur schreibt, „wirklich und wahrhaftig" vorhanden.[93] Doch ist solcher Glaube noch eine unter anderen, gleichrangigen Feindbestimmungen, nicht deren vollständige Integration. An ihrer Willkür, wie sie in der Russischen Föderation derzeit zu beobachten ist, wird auch ein elementarer Unterschied zum Nationalsozialismus und zur Islamischen Republik Iran deutlich: Gegen den *einen* „totalen Feind", als welcher solchen Regimes „der Jude" beziehungsweise Israel gilt, richten sich die Cliquen der Russischen Föderation in ihrem Gerangel um Macht und Beute derzeit nicht aus. Darin spiegelt sich auch die spezifische Form der Rivalität der verschiedenen Machtgruppen in der Russischen Föderation wider, eine Konstellation, in der Putin in vielerlei Hinsicht die einzige integrative Komponente zu sein scheint. Nicht nur angesichts des aktuellen Verfalls des Ölpreises und einer etwaigen Ausweitung der ökonomischen Krise besteht jedoch jederzeit die Gefahr, dass mit einer Zuspitzung sozialer Konflikte die der Racket-Gesellschaft inhärente Logik der „Friedloslegung"[94] des *einen* auserkorenen Feindes, jene Feindbestimmung also, mit welcher Carl Schmitt die Möglichkeit zur Erzwingung einer „in sich befriedeten … organisierten politischen Einheit"[95] verbindet, ungehemmt zur Entfaltung kommt, die in letzter Konsequenz eine Logik der Vernichtung ist.

Wladimir Putin, der die unterschiedlichen Ressourcen und Interessen innerhalb des russischen Staats-Rackets auf ein gemeinsames Ziel hin zu organisieren versucht, hat nämlich die wahnhaft-identitäre Dynamik innerhalb der Gesellschaft keineswegs souverän im Sinne eines Herrschaftsinstruments im Griff; vielmehr muss er permanent aufpassen, nicht von ihr überrollt zu werden, wie ihm etwa Alexander Borodaj, zeit-

90 Ebd.
91 Siehe Laqueur: Putinismus (wie Anm. 5), S. 158.
92 Siehe ebd. S. 12.
93 Ebd. S. 156, auch S. 93.
94 Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Collorarien. Berlin 2002, S. 47.
95 Ebd. Schmitt fährt fort: „Durch den Bürgerkrieg wird dann das weitere Schicksal dieser Einheit entschieden."

weise sogenannter Ministerpräsident der Volksrepublik Donezk, drohte: „Die [russische] Regierung wird bald fallen, und im dann unvermeidbaren Bürgerkrieg, wird Igor Strelkow [bürgerlich Igor Girkin, ein russischer Staatsbürger, Anführer der Separatisten in der Ostukraine und Gründer der Bewegung „Neurussland"] als Kopf patriotischer Kräfte der Anführer von dem werden, was von Russland übrig bleibt."[96]

Putin ist also kein Anti-Racketeer, sondern hat sich lediglich als deren Meister an die Spitze der konkurrierenden Rackets gesetzt, einer, der die letzten „Fetzen des Staatsgewands"[97] zusammengesucht hat und nun auf der Weltbühne mit ihnen herumstolziert. Es ist ebenso ernüchternd wie aufschlussreich zu beobachten, wer ihm dabei applaudiert.

96 Issio Ehrich: Weiter rechts geht immer. Putin steckt in der Nationalismus-Falle. 4. 3. 2015. http://www.n-tv.de/politik/Putin-steckt-in-der-Nationalismus-Falle-article14625091.html (letzter Zugriff 30. 9. 2015).

97 So lautet eine schöne Formulierung von Jörg Finkenberger, der sie allerdings verwendet, um zu verdeutlichen, was die „Entscheidung" in Carl Schmitts Dezisionismus im Grunde meint: „Souverän ist der, der die leeren Fetzen des Staatsgewands findet und den Willen und die Macht hat, sie zu tragen." (Finkenberger: Staat oder Revolution (wie Anm. 3), S. 151.)

Gerhard Scheit

Der blinde Fleck der Kritischen Theorie und der Primat der Außenpolitik

> Vergangenes historisch artikulieren, heißt nicht, es erkennen „wie es denn eigentlich gewesen ist". Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick der Gefahr aufblitzt.
>
> Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*

Wenn ideologiekritisch von Verdrängung der Gewalt gesprochen wird, geschieht es in Anlehnung an die Psychoanalyse. Es handelt sich in dieser Hinsicht um einen bloß metaphorischen Gebrauch des Begriffs. Dennoch ist zwingend von Verdrängung zu reden, sucht das Bewusstsein sich der Erkenntnis dessen, was der Staat nun einmal ist, hartnäckig zu entziehen. Die Anleihe bei dem psychoanalytischen Befund verweist ihrerseits darauf, dass Ideologie überhaupt nur wirksam werden kann, insofern sie in den Konstellationen zwischen den psychischen Instanzen des Individuums fest verankert ist. Keine Verdrängungen im Politischen sind denkbar, ohne die ihr vorausgegangenen, eigentlichen, durch die sich das Verhältnis zwischen Ich, Es und Über-Ich ausprägt. Aber im Politischen sind sie *a priori* eine Unwahrheit, die danach heischen muss, auch geglaubt zu werden, während im Psychischen die Unterscheidung von Wahrheit und Lüge überhaupt erst *a posteriori*, nach der Verdrängung, möglich scheint. Ist diese wesentliche Differenz jedoch philosophisch geklärt, könnte Kritische Theorie dann doch mit der Tätigkeit des Analytikers in Zusammenhang gebracht werden, und zumindest soweit ist der Vergleich folgerichtig, als der Analytiker ständig auch der Selbstanalyse bedarf.

Jede ungelöste Verdrängung beim Analytiker entspricht, so lautet die Freudsche Selbstreflexion, einem ‚blinden Fleck' in seiner analytischen Wahrnehmung. Kann nun in jenem übertragenen Sinn von einer Verdrängung der Gewalt als dem Kern des Ideologischen gesprochen werden, zeichnet sich die Kritische Theorie von Adorno und Horkheimer auch und gerade in diesem Fall dadurch aus, dass sie der blinde Fleck, den sie selbst in der Wahrnehmung ihrer Kritik besaß, nicht ruhen ließ, ehe sie die

ihm entsprechende Verdrängung auflösen konnte. Das zeigt sich nicht zuletzt an ihren Überlegungen zum Zionismus.[1]

Es gehört nun zu den merkwürdigsten geistigen Erfahrungen der Jahrzehnte nach dem Ende des Kalten Kriegs, dass diese fast beiläufig, meist in privaten Briefen und in Notizen gemachten Überlegungen zum Dreh- und Angelpunkt jeder Kritik des Politischen geworden sind, die den kategorischen Imperativ nach Auschwitz ernst nimmt: Sie nötigen zu einem „Primat der Außenpolitik" (Leo Strauss), der nichts mit der Dominanz des Politischen übers Ökonomische zu tun hat, die der deutschen und, versteckt, der deutsch-europäischen Ideologie eignet[2], aber alles mit jenem Imperativ. Zwar hat das Institut für Sozialforschung in ihrem Engagement für den US-amerikanischen Souverän im Zweiten Weltkrieg längst vorgeführt, wie ein solcher Primat zu setzen ist, doch beinhaltet die Parteinahme für Israel zugleich etwas wesentlich Anderes, denn sie gilt keiner Macht, die wie die USA Welthegemon sein oder werden kann, sie gilt einem Staat, der gegründet worden ist, weil eben keine hegemoniale Macht unter den Staaten jene Vernichtung um ihrer selbst willen verhindern kann, die der Krise des Kapitals entspringt und immer derselben Projektion eines „totalen Feinds" folgt.

I

Was das Verhältnis der Kritischen Theorie zur konkreten Frage jüdischer Souveränität betrifft, so wiederholte sich in bestimmter Hinsicht beim späten Horkheimer zunächst die Konstellation der 1930er Jahre. Das Problem, das er in seinen Notizen in der Existenz eines Staats der Juden zu sehen glaubte, hatte er in dem Aufsatz *Die Juden und Europa* – abgeschlossen in den ersten Septembertagen des Jahres 1939 – noch an der Akkommodation der Juden in der Diaspora erkennen wollen: das sich Einrichten im Bestehenden; die Milde gegenüber den Schäden der bürgerlichen Demokratie; das Liebäugeln mit den Mächten der Reaktion, soweit sie nur nicht zu offen antisemitisch war. Die Juden verrieten damit ihre besten Traditionen, sie seien „einmal stolz gewesen auf den abstrakten Monotheismus, die Ablehnung des Bilderglaubens, die Weigerung, ein Endliches zum Unendlichen zu machen". Ihre Not heute verweise „sie darauf zurück. Die Respektlosigkeit vor einem Seienden, das sich zum Gott aufspreizt, ist die

1 Gewisse Linksradikale oder Neokonservative jedoch wollen sie heute – affirmativ oder denunzierend – auf den blinden Fleck festlegen: um sich entweder mit der Kritischen Theorie gegen Israel zu stellen oder mit Israel gegen die Kritische Theorie. Mag auch das Engagement für Israel bei Adorno und Horkheimer noch nicht so deutlich hervorgetreten sein wie bei Jean Améry oder Claude Lanzmann, darüber, dass es nicht im Widerspruch zu ihrer radikalen Gesellschaftskritik steht, vielmehr aus ihr unabweislich folgt, konnte noch niemand ernsthaft Zweifel hegen – es sei denn, er hieße eben Enzo Traverso oder Richard Herzinger. Vgl. hierzu grundlegend Stephan Grigat: Befreite Gesellschaft und Israel. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Zionismus. In: Ders. (Hg.): Feindaufklärung und Reeducation. Freiburg 2006, S. 115 – 130.

2 Siehe hierzu die Überlegungen von Manfred Dahlmann in diesem Heft.

Religion derer, die im Europa der Eisernen Ferse nicht davon lassen, ihr Leben an die Vorbereitung des besseren zu wenden."[3]

Das Wahrheitsmoment an diesen Ausführungen ist die Warnung vor dem Appeasement, das die westlichen Staaten gegenüber Deutschland so lange praktiziert hatten und an das zu assimilieren für die Juden eine Katastrophe bedeuten musste. Gershom Scholem, der selbst seit seiner Jugend etwas von dieser Katastrophe ahnte, galt Horkheimers Text dennoch als „ein gänzlich nichtsnutziges Produkt" – und darin als Neuauflage von Marx' Artikel über die *Judenfrage*, wie er Benjamin, der ihn um seine Meinung gebeten hatte, mitteilte: Der Vergleich mit Marx' Aufsatz liege nicht nur nahe, sondern Horkheimer habe diesen Aufsatz *mutatis mutandis* noch einmal schreiben wollen, „für die Situation 100 Jahre nach Marx (die die Weisheit jenes – widerwärtigen – Aufsatzes ja nun nicht grade ins hellste Licht gestellt haben, so sehr es zu Zeiten zur Mode gehörte, ihn zu zitieren)." Offenkundig erinnerte Scholem hier die Festlegung der Juden auf die Zirkulationssphäre, die Horkheimer dem Bedürfnis nach Assimilation, seiner Diagnose nach, zugrundezulegen scheint, an den „Eigennutz" und „Schacher", worin der junge Marx den „weltlichen Grund und Kultus des Judentums" gesehen hatte. Doch im Kern zielt seine Polemik darauf, dass Horkheimer die reale Situation der Juden angesichts des Nationalsozialismus vollständig verkennt. Die Adaption der Marxschen *Judenfrage* lasse als „Zuspruch an die Juden im Zweiten Weltkrieg ... ratlos wie Geisterrede".[4] So schien Horkheimer sein berühmtes Diktum: „Wer aber vom Kapitalismus nicht reden will, sollte auch vom Faschismus schweigen" explizieren zu wollen, indem er es ausgerechnet an die Juden adressiert: „Die praktische Anpassung mag für das Individuum unausweichlich sein, die Verschleierung der Gegensätze zwischen dem Begriff des Menschen und der kapitalistischen Wirklichkeit bringt das Denken um jede Wahrheit. ... Die Verwirrung ist so allgemein geworden, dass der Wahrheit um so grössere praktische Würde zukommt, je weniger sie auf die vermeintliche Praxis hinschielt."[5] Geisterrede konnte das werden, weil der Appell, nicht davon abzulassen, sein Leben an die Vorbereitung des besseren zu wenden, voraussetzt, was für die Juden überhaupt nicht mehr vorausgesetzt werden kann: zu überleben. Geht also die praktische Anpassung des Einzelnen, um bloß zu überleben, nicht ins Denken selbst ein, werden die Gegensätze zwischen dem Begriff des Menschen und der kapitalistischen Wirklichkeit zu Begriffsgespenstern.

In einem Brief an Adorno äußerte sich Scholem zwar deutlich diplomatischer über Horkheimers Aufsatz, schrieb aber, er glaube „nicht mehr, daß die Sozialwissenschaften etwas Relevantes" über das Thema Antisemitismus beizutragen hätten. Auch Horkheimers

3 Max Horkheimer: Die Juden und Europa. In: Zeitschrift für Sozialforschung 1 – 2/1939, S. 135.

4 Brief vom Februar 1940. In: Walter Benjamin; Gershom Scholem: Briefwechsel 1933 – 1940. Hrsg. v. Gershom Scholem. Frankfurt am Main 1980, S. 319 f.

5 Horkheimer: Die Juden und Europa (wie Anm. 2), S. 135.

Aufsatz bestärkte ihn lediglich in seiner Überzeugung, „daß hier nun einmal leider *nur* die Metaphysiker etwas zur Sache dienliches zu sagen haben".[6] Was Scholem hier meinte, wird an der Passage aus Horkheimers Beitrag deutlich, in der es heißt, die Juden seien „als Agenten der Zirkulation" vom Führerstaat „entmachtet" worden, weil die moderne Struktur der Wirtschaft die ganze Sphäre weithin außer Kurs setzt; sie werden darum nur „als erste Opfer vom Diktat der Herrschenden getroffen, das die ausgefallene Funktion übernimmt". So gehöre der Judenhass der Phase des faschistischen Aufstiegs an, in der totalitären Ordnung selbst werde der Antisemitismus hingegen ein natürliches Ende finden.[7]

Solche Geisterrede, die nur verstand, wer unmittelbar auf Revolution weiterhin hoffen zu können glaubte, musste der Kritischen Theorie alsbald selbst zum zentralen Problem werden, das die Metaphysik herausforderte. Erwies sich doch, dass der Antisemitismus, im Unterschied zu irgendeinem anderen Vorurteil, und sei es ein rassistisches, die Frage der Totalität *in nuce* aufwirft, indem er sie mit Vernichtung beantwortet – die Frage, wodurch sich im Bewusstsein ebenso wie in der Politik die Einheit der Gesellschaft herstellt. Darin zeigt sich die Schwäche des Staatskapitalismus-Begriffs, mit dem Horkheimer im Anschluss an Friedrich Pollock die totalitäre Ordnung zu fassen sucht und wonach es dem Staat, ob im New Deal von Roosevelts USA oder im Wirtschaftswunder von Hitlers Drittem Reich, prinzipiell möglich sei, die Zirkulationssphäre zu beseitigen. So als könnte sie in Deutschland vollständig annulliert werden, ohne zugleich, wie Karl Kraus schon wusste, „das Leben des Staats, der Wirtschaft, der kulturellen Übung auf die einfachste Formel" zu bringen: „die der Vernichtung"[8] – nicht der Herrschaft des Menschen über den Menschen, deren Formel das Wertgesetz geworden ist, sondern der Vernichtung, die auf den „totalen Feind" zielt. Zu dieser Formel, die der Staatskapitalismus-Begriff nicht kannte, gehört dann auch, dass in den Prozess, wer immer im Weg steht oder sich in den Weg stellt, in unterschiedlichem Grad noch als Aspekt jenes totalen Feindbilds jederzeit einbezogen werden kann.

Erst in den „Elementen des Antisemitismus" aus der *Dialektik der Aufklärung* von 1944 wird die ‚metaphysische' Herausforderung, die Scholem ironisch andeutet, ernstgenommen – wie auch in Sartres *Réflexions sur la question juive*, deren „Portrait des Antisemiten" etwa zur selben Zeit entstand. Metaphysik heißt nicht zuletzt, dass der Gegenstand selbst sich eben keineswegs wie eine bloß (natur)wissenschaftliche Problemstellung erschließt, sondern in der, den Wissenschaften vorgelagerten Reflexion darauf, wie überhaupt zu denken und zu handeln (möglich) sei. Anders gesagt: Der Appell an die Juden, den Horkheimer 1939 niederschrieb, glaubte sich, was das Existentialurteil über die

6 Brief vom 18. 10. 1943. In: Theodor W. Adorno / Gershom Scholem: Briefwechsel 1939 – 1969. Berlin 2015, S. 55.

7 Horkheimer: Die Juden und Europa (wie Anm. 2), S. 131; 133.

8 Karl Kraus: Dritte Walpurgisnacht. Schriften. Bd. 12. Frankfurt am Main 1989, S. 23.

Gesellschaft betrifft, durch den kategorischen Imperativ von Marx weiterhin abgesichert; wusste noch nichts davon, konnte es auch nicht, dass die Realität des Nationalsozialismus einen neuen erzwingt und damit metaphysische Fragen wiederkehren, die mit Hegels Weltgeist längst begraben, das heißt: mit Marx' Kritik der politischen Ökonomie materialistisch aufgelöst schienen. Kaum von ungefähr sollte sich der kategorische Imperativ nach Auschwitz dann in dem Teil der *Negativen Dialektik* ausformuliert finden, der den Titel „Meditationen zur Metaphysik" trägt.

In der Vernichtung, die auf die Juden zielt, zeigt sich der Antisemitismus nicht mehr als das – sozialwissenschaftlich beschreibbare – notwendig falsche Bewusstsein derer, die wahrzunehmen glauben, dass die Juden in der Zirkulationssphäre beheimatet sind. Indem sie nämlich in den als Agenten der Zirkulation Identifizierten jenseits aller soziologischen Zurechnung zugleich die abstrakte Seite des Kapitals unabdingbar verkörpert sehen *wollen* und in dieser Verkörperung eine weltweite Verschwörung, ist ihr Hass auf die Juden gerade Inbegriff des Ganzen als des Unwahren; nicht einer der Aspekte dieses Ganzen wie der Rassismus, sondern äußerste, totale Konsequenz der Dialektik der Aufklärung, des Umschlagens der überkommenen Vernunft in modernisierte Barbarei – sodass der neue Imperativ darauf sich richten muss, was der tödlichen Bedrohung der Juden unmittelbar entgegengesetzt werden kann, solange die Dialektik der Aufklärung fortdauert.

Es findet sich zwar in den „Elementen des Antisemitismus" nach wie vor die ökonomische Ableitung des Antisemitismus aus dem Umstand, dass die Zirkulationssphäre „im Schwinden begriffen" sei, desgleichen wird er auf eine Funktion reduziert dafür, dass die „Beherrschten" weiterhin Herrschaft bejahen – und manch spätere spekulative Bemerkung, ob es noch Antisemiten gebe oder dass der Hass auf die Juden durch den Hass auf irgendeine andere Bevölkerungsgruppe ersetzt werden könnte, mag hier ihren Ursprung haben. Aber Ableitung und Reduktion stehen nun in einem veränderten Zusammenhang. Die Perspektive auf die mögliche Abschaffung von Herrschaft und Gewalt ist vom Kampf gegen den antisemitischen Wahn prinzipiell nicht mehr zu trennen. Wenn Adorno und Horkheimer schreiben, die „Umwendung" hänge davon ab, „ob die Beherrschten im Angesicht des absoluten Wahnsinns ihrer selbst mächtig werden und ihm Einhalt gebieten"[9], werden die Beherrschten nicht mehr nur als Klasse oder Klassen, sondern zugleich als Einzelne gedacht; die Ableitung wird an einer bestimmten Stelle durchbrochen und das Funktionieren von den Individuen aus betrachtet, denen Verantwortung dafür nicht mehr abgesprochen werden kann. Im Angesicht jenes absolut gewordenen Wahnsinns hat Kritische Theorie selbst ihren Begriff von Totalität neu gewonnen, der über bloße soziologische Zurechnung und Klassenzugehörigkeit hin-

9 Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Bd. 3. Frankfurt am Main 1997, S. 225.

ausgeht, so wie ihr in Zukunft keinerlei Reflexion auf die Abschaffung von Herrschaft mehr möglich ist, ohne zugleich die mögliche Bedrohung der Juden zu reflektieren.

Es wundert darum nicht, dass Horkheimer sich später beharrlich weigerte, den Aufsatz von 1939 neu zu veröffentlichen. Bestimmte Abschnitte daraus könnten als „eine Absage an Israel und die Juden in Deutschland selbst" missverstanden werden.[10] Ebenso formulierte er 1961 eine andere gedankliche Konsequenz, die aus *Die Juden und Europa* nunmehr zu ziehen war, weil die revolutionäre Möglichkeit, die jener Aufsatz noch direkt ins Auge fassen zu können glaubte, durch den Nationalsozialismus dementiert worden war: dass nämlich der Zionismus recht behalten hat. „Herzls Buch *Der Judenstaat*, das den Beginn der zionistischen Bewegung bezeichnet, verkörpert den Zweifel an der Fähigkeit der europäischen Staaten, mit der Idee des Pluralismus auf die Dauer Ernst zu machen, das heißt dem Besonderen die Freiheit zu lassen, innerhalb des Allgemeinen dem eigenen Prinzip sich hinzugeben. Die zionistische Bewegung, die der Chance des Pluralismus der Kultur des autonomen Einzelnen in Europa nicht mehr traut, bildet die zugleich radikale und resignierte Reaktion des Judentums auf die im letzten Jahrhundert eröffneten Möglichkeiten. Es ist der trübste Aspekt der Geschichte, die seither sich abspielte, der trübste sowohl für das Judentum wie für Europa, daß der Zionismus recht behielt."[11] In einem späten Brief wirft Horkheimer noch einmal das „schwere Problem" auf, „den Staat Israel mit der jüdischen Erwartung des Messianismus zu vereinen": er wisse nur die eine Antwort: „daß es zunächst einer ‚praktischen Lösung' bedarf".[12]

Dass aber für die Kritische Theorie selber etwas wie ein *practical field* außerhalb der unmittelbar zionistischen Zielsetzung und noch vor der Gründung des jüdischen Staats in den Blick treten konnte, war nur möglich, weil das westliche Appeasement nun nicht mehr fortgeführt wurde, welche Gründe auch immer der neuen Politik zugrunde lagen – und es war wohl zum wenigsten das Motiv, die Vernichtung der Juden selbst zu verhindern. In dieser Hinsicht machte sich Horkheimer zeitlebens wohl kaum Illusionen:

10 Max Horkheimer an Achim von Borries, 7. 6. 1958. Gesammelte Schriften. Bd. 18. Frankfurt am Main 1996, S. 423.

11 Max Horkheimer: Über die deutschen Juden [1961]. Gesammelte Schriften. Bd. 8. Frankfurt am Main 1985, S. 167. Völlig zurecht schreibt Jan Huiskens, „die Anklage, Adorno und Horkheimer seien keine strammen Zionisten gewesen", mute „befremdlich an. Wie jeder vernünftige Mensch hielten Adorno und Horkheimer die Existenz und (auch bewaffnete) Verteidigung des jüdischen Staates für notwendig, ohne deshalb den von der Aufklärung hervorgebrachten, aber von ihr nicht einlösbaren Universalismus aufgeben zu müssen. Gerade die Kritische Theorie, die den von der Totalität Überrollten und Gequälten immer ins Zentrum gestellt hatte, wusste, dass ein abstrakter Universalismus, der die historische Erfahrung der Verfolgung und Vernichtung des jüdischen Partikularen nicht berücksichtigt, in Barbarei umschlägt. Horkheimers frühe kritische Texte über den Zionismus waren daher ein Ausdruck der Trauer darüber, dass die Gründung eines jüdischen Staates, die das grauenhafte Scheitern der Emanzipation anzeigte, notwendig geworden war. Das universelle Versprechen der Aufklärung war mit dem Nationalsozialismus dementiert, man konnte nicht einfach so tun, als ob das Schlachten nie stattgefunden hätte, und naiv zum scheinbar glücklichen Ausgangspunkt zurückkehren." Stachel im Fleische. Die Dialektik der Aufklärung und der zionistische Imperativ. In: Prodomo 18/2014, S. 23.

12 Max Horkheimer an Joachim von Zedtwitz, 31. 1. 1971. In: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften. Bd. 18. Frankfurt am Main 1996, S. 733.

„Industriell fortgeschrittene ... Staaten, vom stalinistischen Rußland zu schweigen, haben Deutschland nicht wegen Hitlers Terror bekriegt, den sie als innere Angelegenheit gelten ließen, sondern aus Motiven der Machtpolitik."[13] Nur sah er sich seit dem Kriegsbeginn genötigt, zwischen den Mächten im einzelnen noch zu unterscheiden, je nachdem ob sie den Terror selbst praktizierten oder nicht, und welche von ihnen – aus Gründen, die zunächst nicht interessierten – eher dazu beitragen konnten, dass er zurückgedrängt werde. Der Ohnmacht angesichts der Unmöglichkeit, an einer revolutionären Aktion gegen jedwede Machtpolitik mitwirken zu können, stand die Nötigung zur praktischen Lösung in der Abwehr des Schlimmsten gegenüber – in dieser Konstellation erst erschlossen sich der Kritischen Theorie die ‚metaphysischen' Grundlagen des antisemitischen Wahns und zugleich die eigenen Voraussetzungen, die Bedingung der Möglichkeit von Kritik. Weil erkannt wurde, dass es einer solchen Lösung unbedingt bedarf, die also kein Hinschielen mehr war auf bloß vermeintliche Praxis, konnte etwas von diesen Voraussetzungen hervortreten, das zuvor noch unerhellt geblieben war. Nach ihr zu suchen, ohne diese Praxis als Legitimation des Bestehenden zu affirmieren, ist freilich nur möglich, wenn sich die Kritik weiterhin des „Vorurteils entäußert", „irgendein Moment der bestehenden materiellen Realität sei unmittelbar das Positive".[14] Es kommt eben darauf an, Voraussetzungen der Kritik, die unmittelbar nicht das Positive sein können und als positiver Standpunkt nicht hypostasiert werden dürfen, allein um der mittelbaren Möglichkeit der Kritik willen zu verteidigen, die aber nun mit der unmittelbaren Abwehr der Vernichtungspolitik zusammenfällt. Mag sich gerade hier die Erfahrung der Ohnmacht mit Notwendigkeit immer wieder einstellen: diese Erfahrung bürgt dafür, dass es jenes Positive nicht gibt. Wenn Horkheimer einmal formuliert hatte, dass „die totalitäre Ordnung nichts anderes" sei „als ihre Vorgängerin, die ihre Hemmungen verloren hat"[15], dann erkennt er jetzt, dass es auf diese Hemmungen wesentlich ankommen kann und benennt sie etwa als die „Resistenzkraft" des Rechts.[16] Er stimmt damit nachträglich denen zu, die er in *Die Juden und Europa* so scharf kritisiert hatte, weil sie doch darauf vertrauten, dass „irgendwo die Reformierung des westlichen Kapitalismus glimpflicher sich abspielt als die des deutschen und gut empfohlene Fremde doch noch eine Zukunft haben".[17] Wo das wirklich der Fall ist, wo also die Resistenzkraft des Rechts noch wirkt, das zu erkunden, gehört nun unvermutet ebenfalls zur Aufgabe Kritischer Theorie.

13 Max Horkheimer: Vorwort zur Neupublikation [1968]. Gesammelte Schriften. Bd. 3. Frankfurt am Main 1988, S. 14 f.

14 Max Horkheimer: [Rettung der Aufklärung. Diskussionen über eine geplante Schrift zur Dialektik (1946).] Gesammelte Schriften. Bd. 12. Frankfurt am Main 1985, S. 598.

15 Horkheimer: Die Juden und Europa (wie Anm. 2), S. 309.

16 Max Horkheimer: Die Rackets und der Geist [1939/42]. Gesammelte Schriften. Bd. 12. Frankfurt am Main 1985, S. 289.

17 Horkheimer: Die Juden und Europa (wie Anm. 2), S. 309.

II

Mit dem Engagement der Kritischen Theorie im *war effort* fand sich die ungelöste Verdrängung der politischen Gewalt, die noch den Aufsatz über die *Juden und Europa* kennzeichnete, in bestimmter Hinsicht gelöst: Wer vom Staat nicht reden will, soll auch vom Kapitalismus schweigen. Der blinde Fleck, der im Begriff des „Staatskapitalismus" angelegt war und noch in dem der „verwalteten Welt" wiederkehren und fortwirken sollte, beruht auf einer bestimmten Vorstellung von Krisenlösung, die gleichsam innenpolitisch zu bewältigen wäre. Was immer in den Staaten als Reaktion auf die Weltwirtschaftskrise in Gang gesetzt wurde, sollte darin auf einen Nenner gebracht werden, wobei einige wesentliche Bestimmungen der Marxschen Kritik ihre unmittelbare Geltung verlieren mussten. Eine Konsequenz davon war, dass am Institut für Sozialforschung tatsächlich die Auffassung vorherrschte, die internationale Solidarität der Kapitalistenklassen mache einen Krieg unwahrscheinlich[18] – als ob der Staatskapitalismus, der sich überall durchsetzte, bereits einen weltweit herrschenden Souverän hervorbringen würde, unter dessen Fittichen die Kapitalisten untereinander gleichsam hemmungslos solidarisch sein könnten; als ob der jederzeit mögliche Krieg zwischen den Staaten nicht das Wesen des Staats wäre und darin der unabdingbare Garant, dass in den Staaten selbst die Akkumulation im kapitalistischen Modus überhaupt vonstattengehen kann.

Die Parteinahme für den US-amerikanischen Souverän implizierte hingegen eine Erkenntnis, die nicht bloß die Einsicht von Marx in den Zusammenhang von Staat und Kapital wiederherstellen, sondern über sie noch hinausreichen musste: dass man es in Deutschland weniger mit einem anderen Souverän, als regelrecht mit einem „Gegensouverän" (Manfred Dahlmann) zu tun habe – nicht Leviathan, sondern Behemoth. Schüler von Carl Schmitt, die verstanden, die Lehre gegen den Lehrer zu wenden, die ihre Enttäuschung über Schmitts Verhalten nach 1933 in einer radikalen Kritik an dessen Begriff des Politischen produktiv machten, gaben hier die wesentlichen Impulse, den blinden Fleck in der Rede vom Staatskapitalismus aufzudecken und zugleich den Marxschen Krisenbegriff auf den Staat in neuer Weise zu beziehen: Otto Kirchheimer und Franz Neumann.

Gerade indem etwa Neumann einen „Primat der Politik" bestritt, den die Rede vom Staatskapitalismus behauptete und der eigentlich ‚Primat der Innenpolitik' heißen müsste; indem er beweisen wollte, dass der Staat auch in dieser Krise in Deutschland durchaus keine Möglichkeiten habe, Klassenherrschaft und Marktmechanismus im Inneren durch Planung einfach aufzuheben, kam er selbst zu ganz anderen Ergebnissen als Widerlegung und Beweis sie eigentlich erforderten. Dass der „Primat der Politik" über die Ökonomie also keineswegs durchgesetzt sei und in den Grenzen des Nationalstaats auch niemals

18 Daran erinnert Franz Neumann in seinem Brief an Max Horkheimer vom 23. 7. 1941. In: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften. Bd. 17. Frankfurt am Main 1996, S. 107.

durchgesetzt werden könne, versuchte er dabei mittels empirischer Untersuchungen über die deutsche Wirtschaft zu belegen und bezweifelte grundsätzlich die Stabilität des NS-Systems, davon überzeugt, dass die kapitalistischen Widersprüche sich in Deutschland auf einer ‚höheren' Ebene auswirken müssten, auch wenn sie durch einen bürokratischen Apparat und Volksgemeinschafts-Propaganda verdeckt seien; auf höherer Ebene hieß: dass sie Krieg und rücksichtslose Expansion unvermeidlich machten.[19]

Aber Neumann ging über eine klassisch marxistische Darstellung hinaus und nahm *contre cœur* das Wahrheitsmoment auf, das der Begriff vom Staatskapitalismus doch enthielt, soweit dieser nämlich die Beseitigung gesellschaftlicher Vermittlungsformen in Gestalt der Zirkulationssphäre als Kennzeichen der Krisenpolitik festhielt. Er nahm es auf und radikalisierte es: Letztlich sei es fraglich, ob in Deutschland überhaupt eine formal oder funktionell einheitliche souveräne politische Gewalt noch bestehe. Nationalsozialismus wäre demnach nicht nur als Abschaffung des Rechtsstaats zu begreifen, sondern als ein Prozess, in dem seine Bedingung, die einheitliche souveräne Gewalt, sich auflöst. Neumann sprach von „äußerster Formlosigkeit", zu der dieser Staat treibe, der im Resultat als Staat gar nicht mehr bezeichnet werden könne. Demzufolge ist eher von „gangs" – oder um Horkheimers Begriff zu verwenden: von „Rackets" – zu sprechen, deren Anführer ständig gezwungen sind, sich nach Streitigkeiten wieder zu vertragen. Der Nationalsozialismus besitzt insofern keinen einheitlichen Zwangsapparat mehr, er zerfällt in mehrere politische Gewalten – schon Ernst Fraenkel hatte ihn genau in diesem Sinn als „Doppelstaat"[20] charakterisiert –, die umso brutaler zuschlagen als ihre Beziehungen nicht institutionalisiert sind, sondern lediglich personal vollzogen werden. Diese personale Einigung, die *ad hoc* herzustellen ist, kann nicht mehr als Einheit im Sinn eines Staatswesens, egal ob Demokratie oder Diktatur, gelten: Der Nationalsozialismus sei, so Neumann, ein Unstaat, eine Anarchie und ein Chaos.

So ergab die Analyse, dass es sich hier im Unterschied zum Faschismus um einen „non-state" handle, eine totalitäre Anarchie gewissermaßen, doch Neumann vermied es, die Frage der Einheit des Prozesses weiter zuzuspitzen, die Frage also, was an die Stelle des Souveräns trete, was also Anarchie und Chaos im Unstaat von Anarchie und Chaos als solche unterscheide: Er vermied es, vom Primat der Vernichtung zu sprechen. Es sagt allerdings einiges darüber aus, wie weit er die Analyse vorantreiben konnte, wenn die erste und wichtigste Studie über die Vernichtung der europäischen Juden von einem seiner Schüler geschrieben wurde: Raul Hilberg übernahm von Neumann, so sieht er es selbst rückblickend, die Vorstellung vom Nationalsozialismus als „non-state", worin die „Herrschaftseliten" nicht auf einer „einheitlichen, rationalen Grundlage operier-

19 Franz Neumann: Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933 – 1944. Hrsg. v. Gert Schäfer. Frankfurt am Main 1998, S. 545.

20 Ernst Fraenkel: Der Doppelstaat [1938/40]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 2. Hrsg. v. Alexander v. Brünneck. Baden-Baden 1999.

ten, wie wir sie mit einem Gesetzgeber oder einer Verfassung verbinden".[21] Zugleich spricht Hilberg aber von einem „*Bias*", der mit Neumanns Marxismus zusammenhänge: Er habe die Arisierung und die Liquidation des jüdischen Eigentums ganz korrekt als ein Mittel analysiert, mit dem die Konzentrationstendenzen der deutschen Industrie noch gesteigert wurden, aber er konnte dann „der Tatsache doch nicht voll ins Auge schauen, daß das jüdische Volk als solches annihiliert wurde".[22] Hilberg machte genau diesen Schritt – und notwendig kehrte sich damit auch der Blickwinkel um: Er betrachtete alle Vorgänge von den „deutschen Vernichtungsanstrengungen" aus, die er wiederum vorauszusetzen wusste, und deduzierte aus diesen Anstrengungen selbst die Aufspaltung der Gesellschaft in sich jeweils verselbständigende Gruppierungen als eine Notwendigkeit: Als dieser Prozess der Vernichtung fortschritt, wurden seine Erfordernisse komplexer, bedurfte es zu seiner Abwicklung einer ständig wachsenden Zahl von Behörden, Parteiämtern, Wirtschaftsunternehmen und Militärstellen.[23] Die Vernichtung der Juden, schreibt Hilberg, „war ein totaler Prozeß"; die Maschinerie, die dazu nötig war, könne „nicht grundlegend vom deutschen Gesellschaftsgefüge insgesamt" unterschieden werden.[24]

Von hier aus betrachtet, wäre aber auch die Auflösung des Gewaltmonopols, wie Neumann sie am Nationalsozialismus diagnostizierte, die Formulierung selbst des „nonstate", wieder zu modifizieren. So gewann eine Organisation wie die SS in diesem Gefüge eine Art dauerhaft gesicherter Monopolstellung, gerade weil sie einerseits die Schutzstaffel des Führers war, der es verkörperte, andererseits die Schlüsselpositionen am Ende fast aller Prozesse jener Vernichtungsmaschinerie besetzte.

III

An das Vermögen Kritischer Theorie zu erinnern, den blinden Fleck der eigenen Analyse aufzulösen, ist umso weniger bloße Reminiszenz, als dieser blinde Fleck doch die Grenzen festgelegt hat, in denen sie bis heute rezipiert wird: als Theorie der verwalteten Welt – einer Welt, die sozusagen durch Verwaltung der politischen Gewalt, mithin des Staats, entraten kann. Werden die inneren Widersprüche, die sich in der Geschichte der Kritischen Theorie hingegen an der Kritik des Staats und des Antisemitismus zeigten, nicht entfaltet, Begriffe wie der von der verwalteten Welt vielmehr dazu benutzt, sie zu camouflieren, so ist auch die Möglichkeit vertan, ihrer Erfahrung sich noch zu „bemächtigen" im Sinne jener These Walter Benjamins: wie sie „im Augenblick der Gefahr

21 Raul Hilberg; Alfons Söllner: Das Schweigen zum Sprechen bringen. Ein Gespräch über Franz Neumann und die Entwicklung der Holocaust-Forschung. In: Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz. Hrsg. v. Dan Diner. Frankfurt am Main 1988, S. 176.

22 Ebd. S. 181.

23 Raul Hilberg: Die Vernichtung der europäischen Juden. Frankfurt am Main 1990, S. 1062.

24 Ebd.

aufblitzt". Aufblitzen bedeutet hier, dass immer nur der abstrakteste Berührungspunkt zu fixieren ist, wird die aktuelle Bedrohung unmittelbar vor dem Hintergrund dessen betrachtet, was Neumann einst Behemoth nannte. Aber gerade das Abstrakteste erweist sich als ungemein effektiv für die konkrete Analyse: zum einen die Bestimmung, dass die Gesellschaft in der Krise in Banden zerfällt und eben darin die Vermittlung durch Zirkulations- und Rechtssphäre beseitigt wird, die Rackets also zur vorherrschenden Form des Politischen werden; zum anderen, dass Einheit in diesem Zerfallenden in der Gesellschaft und in dem Bewusstsein von ihr sich nur noch herstellt durch die Imagination einer jüdischen Weltverschwörung, in der Vermittlung und Zirkulation zum Wahngebilde entstellt wiederkehren.

Natürlich erscheint in den gegenwärtigen Verhältnissen des Nahens Ostens, wo die Gefahr am größten ist, dass diese Imagination als Vernichtung der Juden in die Tat umgesetzt wird, zugleich alles anders. Das betrifft nicht nur die Möglichkeiten der Rackets, in der Auflösung von Zirkulationsmechanismen Beute zu machen und ihr Verhältnis zum Weltmarkt und ihre Position auf ihm: sie nehmen bei der heutigen Bedeutung der Erdölförderung für die Ökonomie, je nach ihrer jeweiligen Ausgangslage, extrem differierende Formen an, die auf der Basis der industriell hochentwickelten und vereinheitlichten Produktion im Deutschland der 1930er Jahre undenkbar waren. Es betrifft vor allem auch die ideologische Gestalt der Weltverschwörung selber: So wie die Einheit durch einen Vernichtungswahn sich herstellt, der in erster Linie auf einen Staat zielt, den Staat der Juden, der als Jude unter den Staaten phantasiert wird, so ist der totale Prozess, von dem Hilberg sprach, dass nämlich die Maschinerie, die zur Vernichtung nötig war, nicht grundlegend vom deutschen Gesellschaftsgefüge insgesamt unterschieden werden könne, insofern verändert aufzufassen, als die ‚Maschinerie', in der Muslimbrüder in Ägypten, Al-Qaida und IS in Syrien und Irak, also eine Vielheit von Djihadisten an den Grenzen Israels, und der „Doppelstaat" des iranischen Regimes zusammenwirken, nicht mehr von einem *religiösen* Gefüge insgesamt unterschieden werden kann. Dabei handelt es sich selbstverständlich nicht minder um ein gesellschaftliches Phänomen, insofern jegliche Religion doch nur als Gesellschaftliches zu begreifen ist, aber zur Spezifik dieses Phänomens gehört, dass die Geistlichen wie die Gläubigen sich hier von vornherein erfolgreich weigern, Politik und Religion, Öffentliches und Privates konstitutionell und definitiv zu trennen, wie Zirkulationssphäre und Rechtstaat es vorsehen. Der Djihad hat gar nicht mehr nötig, wie der Nationalsozialismus eine eigene, von den überkommenen christlichen Kirchen bewusst abweichende, ‚politische Religion' auszubrüten, um im Inneren wie im Äußeren die Grenzen staatlicher Herrschaftsform, wie sie die Nation in klassisch westlicher Gestalt prägen, hinter sich zu lassen.

Andererseits zeigt gerade diejenige Richtung des Islam, in der es eine Geistlichkeit gibt, die selbst unmittelbar politische Funktion ausübt und also religiöse Führer hat, die absolute Autorität für sich in Anspruch nehmen können, auch eine besondere po-

litische Qualität in der Ausprägung des total gewordenen Racketprinzips: Sie vermag in ihrem Bereich die Rivalität der Rackets, die anderswo in blutigen Bandenkriegen übereinander herfallen, unter Kontrolle zu bringen; dem religiösen Gefüge die Stabilität und Kontinuität zu geben, sodass die Politik im schiitischen Machtbereich – hierin am meisten an die des Nationalsozialismus erinnernd – auf dem alten Nationalstaat noch irgendwie aufbaut und doch als Unstaat längst über ihn hinaus ist[25] und heute in Gestalt der Islamischen Republik Iran etwas wie das organisierende Zentrum der Bedrohung bildet, der Israel sich gegenübersieht.

Nicht zufällig erinnert das Verhältnis von Revolutionsgarden und regulärem Militär im Iran auf der allgemeinsten Ebene der vergleichenden Betrachtung an das von SS und Wehrmacht: Es gibt hier keine Vereinheitlichung, keine Unterordnung des einen bewaffneten Rackets unter das andere, sondern beide Armeen oder Organisationen bestehen nebeneinander fort – sodass eben auch im Fall des ‚legitimen' Militärs von regulären Kräften im eigentlichen Sinn gar nicht gesprochen werden kann. Dennoch wird ihre Rivalität nicht in bewaffneten Formen ausgetragen, wie etwa die zwischen IS und Al-Qaida in den ‚Bürgerkriegen' von Syrien oder Irak. Denn es existiert ein „geistlicher Führer", als die einzige Instanz, die das Oberkommando hat – wie seinerzeit Hitler; und dieser Führer ist wiederum nur der ‚positive' Ausdruck davon, dass es gelungen ist, den Primat der Vernichtung soweit durchzusetzen, dass alle rivalisierenden Rackets integriert werden können und auf die gewaltsame Austragung ihrer Konflikte verzichten. Die Vernichtung, der die Priorität gilt, zielt auf Israel, und erst auf diese Weise hat heute das Atomprogramm die fundamentale Bedeutung für das ganze Regime der Islamischen Republik erhalten – und verleiht auch den Revolutionsgarden, wiederum ähnlich der SS, inmitten der rivalisierenden Rackets eine privilegierte Rolle, da sie einerseits dem geistlichen Führer, für den sie geschaffen wurden, am nächsten stehen und andererseits ihnen die größte Bedeutung für die Finalisierung des Atomprogramms zukommt, insbesondere was dessen militärische Dimension betrifft. Denn in diesem Programm steckt das Potential, die Bombe zu bauen, mit welcher die Zerstörung Israels, vom Regime seit jeher offen gefordert, auf die einfachste Weise und jenseits der einander mit äußerster Brutalität bekämpfenden sunnitischen und schiitischen Rackets des Nahen Ostens in die Tat umgesetzt werden kann.

Auf der anderen Seite steht Israel, nachdem im Westen das Appeasement endgültig triumphiert zu haben scheint, so isoliert da, als sollte nur dieser Staat noch, dessen Entstehung eine Konsequenz war aus der Vernichtung der Juden, einen Begriff davon geben, was politische Gewalt im Angesicht des neuen Behemoth sein kann, sein muss.[26]

25 Siehe hierzu Thomas von der Osten-Sacken: Die Schimäre des kleineren Übels. In: sans phrase 5/2014.

26 Wie gefährlich die Lage, wie groß die „Einsamkeit Israels" (Stephan Grigat) inzwischen geworden ist, lässt sich unter den neuen Bedingungen eines geopolitisch auftrumpfenden Antisemitismus nicht zuletzt daran ablesen, dass gerade die Diaspora mehr denn je aufgespalten ist in proisraelische und israelfeindliche Orientierung. Eine bestimmte Art von Philosemitismus zielt förmlich darauf ab, die jüdische Diaspora von ihrem

Engagement für Israel hat deshalb dem „Primat der Außenpolitik" zu folgen – in dem Wissen, dass er keineswegs als Primat des Politischen gegen das Kapitalverhältnis durchzusetzen ist, sondern gegen den falschen der Innenpolitik, der an diesem Verhältnis immer nur das Ende der Krise und die Abwesenheit der Gewalt vorspiegelt. Jenem Primat zu folgen, heißt nichts anderes als Auslegung und Umsetzung des praktischen Imperativs nach Auschwitz; ist der Modus der Parteinahme für den Staat der Juden. Das bedeutet nun nicht nur, ihm Rechnung zu tragen, was etwa die Einschätzung der verschiedenen politischen Kräfte innerhalb Israels betrifft, je nachdem, welche außenpolitischen Konzeptionen sie haben, es bedeutet vor allem, jeden Staat danach zu beurteilen, welches Verhältnis er zu Israel und – der Rolle Israels für alle Juden entsprechend – zu den Juden im eigenen Land einnimmt, gerade wenn die Konflikte eskalieren. In diesem Zusammenhang beinhaltet der Primat zunächst, den Phantasmagorien, die mit dem internationalen Recht mehr denn je verbunden sind, in möglichst umfassender Weise entgegenzuwirken. Und hier gewinnt das Erbe von Hobbes, an dem Leo Strauss eben jenen Primat erkannte (und wogegen Carl Schmitt seine Großraumtheorie und seinen Begriff des Nomos setzte), unmittelbar aktuelle Bedeutung. Denn die Vorstellung, dass es eine Weltinnenpolitik gäbe, in der alle Außenpolitik aufginge, in der die Gewaltverhältnisse zwischen den Staaten sich in Beziehungen zwischen friedlichen demokratischen Parteien, also Völkern, verwandelten, ist mittlerweile zur fixen Idee der Öffentlichkeit, insbesondere der europäischen, geworden. Diese Entwicklung ist der früheren der Kritischen Theorie genau entgegengesetzt: deren blinder Fleck wurde nicht nur nicht aufgelöst, sondern feierlich zur Zentralperspektive erklärt. Es ist also kein Zufall, dass jener junge Assistent am Institut für Sozialforschung, dem Horkheimer einmal das größte Misstrauen entgegenbrachte, nun als einer der führenden europäischen Ideologen auftritt. Die Gespensterrede, die Jürgen Habermas führt und auf deren Inhalt sich heute alles politische Engagement – von ‚linksradikalen' Antiimperialisten bis zu neonazistischen Großraumtheoretikern – eingeschworen hat, gründet in der vergifteten

Staat gänzlich loszulösen, um Israel zu delegitimieren; die Kritik dieses Philosemitismus kann aber umgekehrt nicht lauten, nun seinerseits die jüdischen Gemeinden *in toto* zu delegitimieren, sondern Partei zu ergreifen für jene Kräfte, die am Zusammenhang mit Israel festhalten und sich der Unterstützung dieses Staats widmen. Das impliziert, dass jüdische Organisationen nicht einfach als konkurrierende Rackets wahrgenommen werden, als irgendwelche politischen Gruppierungen, die sich gar den Allmachtsphantasien des kollektiven Narzissmus der eigenen Gruppe nicht integrieren lassen (und zum Beispiel den jüdischen Ritus der Zirkumzision beibehalten, der einem nicht in den Kram passt). Es gibt im Verhältnis zu ihnen nur einen einzigen *crucial point*: die Unterstützung Israels – so wie dieser Staat selbst nicht als irgendein „bürgerlicher Staat" zu gelten hätte und etwa nur wegen seiner rechtsstaatlichen Verfassung zu verteidigen wäre (siehe hierzu die instruktiven Ausführungen von Leo Elser: Recht als irrationale Rationalität. Teil I. Die Logik des Rechts. In: Pólemos. Freiburg 6/2015, S. 22 – 28). Wo immer Ideologiekritik im Rechtspositivismus aufzugehen droht, ist mit dem praktischen Imperativ nach Auschwitz zu antworten: Etablierung und Verteidigung jeder einzelnen Vermittlungsform, wie sie unabdingbar Kapitalverhältnis und bürgerlicher Gesellschaft Rechnung tragen, niemals nur als Zweck zu begreifen, der das Schlimmere barbarischen, vorkapitalistischen Zwangs verhindere, sondern, wie indirekt auch immer, zugleich als Mittel, die Juden gegen die Antisemiten, den Staat der Juden gegen dessen Feinde zu unterstützen (siehe Gerhard Scheit: Verdrängung der Gewalt, Engagement gegen den Tod. In: sans phrase 3/2013, S. 165).

Utopie, dass Recht international genauso geltend gemacht werden könnte wie innerhalb eines Staats – so als ob anstelle der Weltrevolution ein einziger Rechtsstaat zu etablieren möglich sei. Das Phantasmatische dieser Vorstellung, worin heute die Theorien von Adornopreisträgern exzellieren, wird bereits durch die schlichte Erkenntnis bloßgelegt, dass es außerhalb der Staaten kein Gewaltmonopol gibt und geben kann, welches die Exekution dieses Rechts garantierte. Zwischen den Staaten, die jeweils das Gewaltmonopol auf ihren Territorien besitzen, vermag zwar der stärkere unter ihnen zeitweise als Hegemon hervorzutreten – wie eben die USA in der westlichen Welt, und zwar durch den Sieg übers nationalsozialistische Deutschland –, aber er kann keineswegs als ein Souverän *über* ihnen regieren. (Selbst innerhalb der Eurozone kann das heutige Deutschland im Verhältnis zu den anderen Staaten nur als Hegemon agieren, obwohl doch deren Souveränität erheblich zurückgestutzt wurde – freilich auch die Deutschlands, sodass dieser Staat hier teilweise ‚über Bande spielen': über die Brüsseler Institutionen seine hegemoniale Macht ausüben muss.)

Zum Wesen des internationalen Rechts gehört, dass dessen Grundsätze wie auch alle Verträge zwischen den Staaten letztlich *Konventionen* bleiben, die je nach dem jeweiligen Kräfteverhältnis unter den Staaten eingehalten werden oder eben nicht. Dieses Recht besteht letztlich aus Absprachen und Bündnissen, es ist kein Recht, das von einer übergeordneten und adäquat bewaffneten Macht gedeckt wird. Als System von Konventionen ist es von nicht geringer Bedeutung, und es kann auch gar nicht darum gehen, diese Bedeutung generell in Abrede zu stellen, bietet es doch grundsätzlich gewisse formale Möglichkeiten, Konflikte friedlich zu regeln oder in vernünftigere Bahnen zu lenken – aber eben nur dann, wenn die Kräfteverhältnisse zwischen den Staaten es erlauben, wenn etwa ein Hegemon oder ein hegemoniales Bündnis in einem bestimmten Fall sich für seine Durchsetzung engagiert. Ist das aber der Fall, sind meist auch die Illusionen nicht weit, die den Konventionen mehr Vertrauen schenken, als ihnen gebührt. Unter der Hegemonie der Siegermächte des Ersten Weltkriegs entstand so bereits das illusorische Vertrauen auf den Völkerbund, darauf zählend, dass diese internationale Institution einen weiteren Weltkrieg verhindern werde. Und es hing wohl mit dem blinden Fleck der Kritischen Theorie zusammen, mit ihrem Staatskapitalismus-Begriff, dass sie so wenig imstande war, dieses illusorische Vertrauen als Wirkungsweise des Appeasements aufzudecken – die Kritik am Verhalten der Juden, die Horkheimer im Aufsatz über *Die Juden und Europa* übte, könnte sogar als eine Ersatzhandlung für dieses dringend Gebotene interpretiert werden.

Appeasement heißt nichts anderes als „Befriedung". Eine solche Befriedung ist jedoch dauerhaft nur innerhalb des Staats möglich, wenn eben ein anerkanntes Gewaltmonopol garantiert, dass die Verträge zwischen den Bürgern Gültigkeit besitzen: so vermögen die Bürger in ihren Beziehungen von unmittelbarer Gewaltausübung abzusehen. Zwischen den Staaten diese Befriedung zu fordern, erweist sich hingegen als „frommer Wunsch"

(Kant) in einem ganz bestimmten, strukturellen Sinn, hängt doch die Einhaltung der Konventionen und Verträge allein vom aktuell gegebenen Kräftemessen unter den einzelnen Staaten ab. Die Illusion aber entsteht immer wieder neu aus dem Bedürfnis, sich darüber hinwegzutäuschen, dass die Form des Staats selber, die im Inneren die Befriedung ermöglicht, diesen latenten Kriegszustand im Äußeren zur Bedingung hat.

Appeasement in dem Sinn, in dem es der Nationalsozialismus entlarvt hat – sodass dieser vor 1938 sogar von jemandem wie Churchill nur affirmativ angewandte Begriff[27] heute von niemandem mehr ausgesprochen werden kann, ohne zugleich das schmähliche Versagen des Westens in Erinnerung zu rufen –, beruht also stets darauf, das Gewaltverhältnis *zwischen* den Staaten auszublenden; zu verdrängen, dass der Staat als Gewaltmonopol und organisierter Zwang, der die Kapitalakkumulation gewährleistet, auf diesem Gewaltverhältnis fußt. Appeasement ist darum der Inbegriff des politischen Engagements. Indem das Wesen des Staats ausgeblendet wird, wiederholt man in der Ideologie, was der Unstaat in der Praxis unternimmt und fördert wissentlich oder unwissentlich den Zerfall der Gesellschaft und des Staats in Rackets – wozu bereits gehört, den internationalen Institutionen, die ihrem Wesen nach allesamt auf Abmachungen zwischen Staaten gründen, tendenziell *mehr* Bedeutung zuzusprechen, als sie demgemäß haben können.

Solche Verdrängung mag in der einen oder anderen Gestalt als Utopie anziehend erscheinen wie die Kantische Idee vom „ewigen Frieden", aber die Voraussetzungen staatlicher Macht und geltenden Rechts dabei – Kants eigenem Zögern in dieser Frage zum Trotz – zu verschweigen, bedeutet gerade für den Staat der Juden eine große Gefahr: Wer Israel im Namen solcher Weltinnenpolitik internationale Verträge als Alternative für dessen eigenes militärisches Potential anempfiehlt – und dazu gehört auch schon die Bereitschaft, den Regeln des Internationalen Strafgerichtshofs von Den Haag sich zu unterwerfen –, möchte mit diesem neuen, besonders undurchsichtigen Assimilationsangebot an die Juden im Grunde ihrem Staat die Souveränität nehmen, die sie im Ernstfall allein schützt.

Aber Israel ist nicht die Ukraine, und alle seine maßgeblichen politischen Kräfte werden sich hüten, so zu handeln wie die ukrainische Regierung, als die sich 1994 im Budapester Memorandum bereit erklärte, die Nuklearbewaffnung abzugeben, und dafür die Unabhängigkeit zugesichert bekam. Denn Israels Souveränität bedeutet immer zugleich mehr als bloße Souveränität, so wie der Verlust der Unabhängigkeit hier Vernichtung bedeutet: sein *Law of Return* von 1950 ist auf den Ernstfall für jeden Juden und jede Jüdin gerichtet, und das heißt nicht zuletzt: darauf, dass auch das wirklich geltende Recht innerhalb der anderen Rechtsstaaten vor dem weltweiten Antisemitismus kei-

27 Churchill sprach in den 1920er Jahren wortwörtlich von Appeasement als dem Ziel, nach dem England in den internationalen Beziehungen streben solle. Vgl. Thomas Kielinger: Winston Churchill. München 2014, S. 221.

neswegs hinlänglich schützen kann – selbst wenn diese in Krise und Ausnahmezustand ihren vielzitierten ‚jüdischen Mitbürgern' die staatsbürgerlichen Rechte nicht aberkennen sollten. Anders als Israel kennen sie *notabene* kein spezielles Einwanderungsrecht für alle Juden. Die besondere Erwähnung der jüdischen Mitbürger ist zwar nach der Shoah zur gebräuchlichen Attitüde im Rechtsstaat geworden, an ihrem rechtlichen Status in und zwischen den Staaten hat sich indessen nichts geändert, kann sich auch der allgemeinen Konstitution staatlicher Herrschaft und bürgerlicher Gesellschaft gemäß nichts ändern – nichts außer, dass eben nun ein eigener, jüdischer Staat mit jenem speziellen Einwanderungsrecht für alle vom Antisemitismus Betroffenen existiert. Und daran entlarvt sich jede antizionistische Ideologie: Sie will Jüdinnen und Juden so schutzlos wissen, wie es am 9. Januar 2015 die Menschen im koscheren Supermarkt von Paris vor dem Sturmgewehr des Attentäters waren.

Renate Göllner

Hexenwahn und Feminismus

Über die Dialektik feministischer Aufklärung am Beispiel von Silvia Bovenschens Kritik

I

In den 1970er Jahren stand das Thema ‚Hexen' hoch im Kurs; nicht nur war eine Flut von Publikationen darüber erschienen, sondern, und das war neu, vor allem Frauen hatten die ‚Hexe' für sich entdeckt: So riefen während einer Demonstration gegen den italienischen Abtreibungsparagraphen hunderttausend Frauen: „Tremate, tremate, le streghe son tornate!" (Zittert, zittert, die Hexen sind zurück!). Und als in Itzehoe zwei Frauen vor Gericht standen, weil sie ein lesbisches Verhältnis zueinander hatten und schließlich auch noch von der Presse auf übelste Weise angegriffen und diffamiert wurden, erklärten Frauen dieses Verfahren kurzweg zum Hexenprozess.[1]

Von einem „Hexenprozess" hatte bereits Karl Kraus berichtet, als um 1900 einer Frau wegen ihres „Liebeslebens", das den damaligen Tugendwächtern nicht geheuer war, der Prozess gemacht wurde. Auch damals war das Verfahren von einer öffentlichen Diffamierungskampagne begleitet worden und Kraus nannte auch den Grund dafür: es sei der „Geschlechtsneid" der Männer. Bei der emphatischen Identifikation mit den Opfern der Hexenverfolgung im Feminismus in den 1970er Jahren kam jedoch etwas hinzu, das jene aufklärerische Erkenntnis verfinsterte. In einem Ausstellungskatalog[2] von 1979 zum Thema *Hexen* wird die Zahl der Opfer der Hexenverfolgung mit 9 Millionen angegeben. Neuere Forschungsergebnisse gehen hingegen für Deutschland von 22 500 bis 30 000 aus; die Zahl der Hinrichtungen in Europa wird auf etwas weniger als 60 000 geschätzt; abseits davon dürfte es noch einmal so viele Menschen gegeben haben, die geringere Strafen wegen des Verdachts auf angebliche Hexerei zu erleiden hatten (es

1 Silvia Bovenschen: Die aktuelle Hexe, die historische Hexe und der Hexenmythos. Die Hexe: Subjekt der Naturaneignung und Objekt der Naturbeherrschung. In: Gabriele Becker; Silvia Bovenschen; Gisela Brackert u. a.: Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes. Frankfurt am Main 1977, S. 259.

2 Thomas Hauschild; Heidi Staschen; Regina Troschke: Hexen. Katalog zur Sonderausstellung „Hexen" im Hamburgischen Museum für Völkerkunde. Hamburg 1979, S. 43.

ist aber bei allen diesen Angaben zu berücksichtigen, dass Akten verbrannt sind oder vernichtet wurden).[3] Was immer die Quellen für jene Angabe von 9 Millionen gewesen sein mögen, von Anfang an stand wohl fest, dass die Zahl der ermordeten Frauen mehr als die jener 6 Millionen ermordeter Jüdinnen und Juden im Nationalsozialismus betragen musste. Offensichtlich handelte es sich hier um eine Objektverschiebung – oder eine Art Opferverschiebung: Statt über die Gewalt im Nationalsozialismus, über die Verstrickung und Schandtaten der eigenen Familie zu sprechen, wurde der Blick in die Vergangenheit gerichtet, um die Verbrechen an den als Hexen stigmatisierten Frauen zu thematisieren. Denn die eigenen Mütter waren keinesfalls so unschuldig und „friedfertig", wie Margarete Mitscherlich das in diesen Jahren weismachen wollte.[4]

Diese Verschiebung ist umso bedauerlicher, als das eigentliche Thema alle zentralen Fragen enthält, die feministische Kritik zu klären hätte und vor welchen der postmoderne Feminismus die Waffen gestreckt hat: Vernunftbegriff und Staat, Recht und organisierte Gewalt.

II

Unter den unzähligen Publikationen, die damals zum Thema Hexenverfolgung erschienen sind, nimmt allerdings der Essay von Silvia Bovenschen *Die aktuelle Hexe, die historische Hexe und der Hexenmythos*[5] eine Sonderstellung ein. Es ist dies der Versuch, die Verfolgung und Ermordung von Frauen nicht bloß empirisch und historisch zu erschließen, sondern durch die *Dialektik der Aufklärung* zu erhellen: Adorno und Horkheimer boten die besten Voraussetzungen, an die Diagnose von Karl Kraus anzuschließen und dabei aber noch die historischen Bedingungen der eigentlichen Hexenverfolgung in der frühen Neuzeit zu reflektieren: In dem Augenblick, als die mittelalterliche Gesellschaft und die christliche Weltordnung zu zerfallen drohten, war auch die Zerstörung des alten Verhältnisses zur Natur und insbesondere des Bündnisses mit ihr notwendig geworden. Mit dem Beginn der Manufakturperiode und dem Triumphzug der modernen Wissenschaft über die Theologie geriet daher die Frau, die immer schon Natur repräsentierte, zwischen die Fronten: „Das Terrormittel der Hexenprozesse, das die verbündeten feudalen Rackets, als sie sich in Gefahr sahen, gegen die Bevölkerung anwandten, war zugleich die Feier und Bestätigung des Sieges der Männerherrschaft über vorzeitliche matriarchale und mimetische Entwicklungsstufen. Die Autodafés waren die heid-

3 Siehe Wolfgang Behringer (Hg.): Hexen und Hexenprozesse in Deutschland. München 2010, S. 194 f.
4 Ljiljana Radonić: Die friedfertige Antisemitin? Kritische Theorie über Geschlechterverhältnis und Antisemitismus. Frankfurt am Main 2004.
5 Bovenschen: Die aktuelle Hexe (wie Anm. 1).
6 Theodor W. Adorno; Marx Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main 2001, S. 265.

nischen Freudenfeiern der Kirche, der Triumph der Natur in Form der selbsterhaltenden Vernunft zum Ruhme der Herrschaft über die Natur."[6]

Silvia Bovenschen, die bei Adorno und Horkheimer in Frankfurt studiert hatte, gehört zu den wenigen Feministinnen, die sich die Kritische Theorie zu eigen machten, während andere sie beharrlich abwehrten und meist als „zu abgehoben" abtaten. Der Betroffenheitskult, der sich damals in der Frauenbewegung breitmachte, war ihr zuwider, aber ebenso die Racketbildung im Zuge der Studentenbewegung. Sie war eher zufällig und am Rande in Kontakt mit dem *Sozialistischen Deutschen Studentenbund* geraten, machte Bekanntschaft mit Hans Jürgen Krahl, der einen Arbeitskreis über Hölderlin leitete. So sehr sie sich wie Krahl für ästhetische Fragen im Sinne Adornos interessierte, so spießig fand sie das bürokratische Getue im SDS etwa um die Vergabe von Mitgliederausweisen.[7] Zu der Zeit schließlich, als man Gefallen daran fand, sich in den kleinen autoritär strukturierten K-Gruppen zu organisieren, schrieb Bovenschen gemeinsam mit Peter Gorsen in der Zeitschrift *Ästhetik und Kommunikation* einen Aufsatz über den linken Kulturhistoriker Eduard Fuchs[8], worin dessen Nähe zu sozialistischen Parteitheoretikern wie August Bebel oder Karl Liebknecht einer im besten Sinne feministischen Kritik unterzogen wurde. „Denn indem die Geschlechterpolarität nach Fuchs nicht nur eine biologische Tatsache, sondern Konstitutum aller Kulturleistung ist, apologisiert er den Ausschluß der Frauen aus der Kultursphäre im Hinblick auf die anthropologische Invarianz dieses Verhältnisses von Weiblichkeit und Kreativität."[9]

Um Kreativität kreisen auch die Gedanken von Bovenschens Dissertation, die als Buch mit dem Titel *Die imaginierte Weiblichkeit* erschien, und mit der ihr der literarische Durchbruch gelang. Sie entwirft darin eine feministische Literaturkritik, indem sie am Beispiel kultureller Stereotypen, wie der „Gelehrten" oder der „Empfindsamen", sowie verschiedener Schriftstellerinnen und Schriftsteller die Abwesenheit und den Ausschluss von Frauen aus der kulturellen Produktionssphäre des 18. Jahrhunderts untersuchte, einer Epoche, die aber, aufgrund der Etablierung bürgerlicher Literaturinstitutionen und der Herausbildung eigenständiger poetologischer Diskurse, der Möglichkeit der Kreativität von Frauen günstig und förderlich war. Es geht, so skizziert Bovenschen ihre Analyse, nicht allein darum, „der Lücke einen Aufschluß und dem Schweigen eine Bedeutung abzugewinnen, sondern es gilt auch, die Kargheit der elaborierten Einschätzungen und Bestimmungen des Weiblichen in ein Verhältnis zu der üppigen Mannigfaltigkeit des imaginierten und projizierten Weiblichen, wie es die Kunstgattungen bevölkert"[10], zu setzen. Diese imaginierte Weiblichkeit, diese Projektionen des Weiblichen in den literarischen Texten verweisen immer wieder zurück auf die *Dialektik der Aufklärung*,

7 http://www.juergen-braeunlein.de/journalist_portraits_silvia_bovenschen.htm (Letzter Zugriff: 6. 5. 2015).
8 Silvia Bovenschen; Peter Gorsen: Aufklärung und Geschlechtskunde. Biologismus und Antifeminismus bei Eduard Fuchs. In: Ästhetik und Kommunikation. Beiträge zur politischen Erziehung 25/1976.
9 Ebd. S. 18.
10 Ebd. S. 68.

auf das Furchtbare, dass „die Menschheit sich antun" musste, „bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war" und wovon noch in jeder Kindheit etwas wiederholt werde.[11] Ihre differenzierte Sicht bewahrte Bovenschen in dieser Studie davor, weder an dem Prinzip der Gleichheit, noch an dem der Differenz doktrinär festzuhalten, vielmehr wollte sie beide in ein dialektisches Verhältnis gesetzt wissen, was ihr von jenen Frauen, die sich dem Egalitätsprinzip verschrieben hatten, heftige Kritik eintrug, während die Differenztheoretikerinnen der anbrechenden Postmoderne sie dann einfach ignorierten.[12]

Bovenschen hingegen versucht mit dem Essay über den Hexenwahn, die imaginierte Weiblichkeit in dem vorbürgerlichen Ursprung der Projektionen zu fassen. Er reagiert auf die Identifikation mit den Hexen in den Reihen der Frauenbewegung und möchte sie durch die Reflexionen auf die *Dialektik der Aufklärung* aufsprengen. So sehr Bovenschen auch den Betroffenheitskult ablehnte, der in solcher Identifikation betrieben wurde, kehrt sie diese Kritik jedoch nicht gegen den Erfahrungsbegriff selbst: Wenn sie schreibt, dass es „zwischen dem Wort – vielleicht verbunden mit einer diffusen geschichtlichen Vorstellung – einerseits und der eigenen Erfahrung der Frauen von heute andrerseits ein direktes, vorbegriffliches Verhältnis"[13] gibt, so ist damit auf einen unbestimmten Erfahrungsgehalt, eine soziale Phantasie verwiesen, die jenseits ihrer ursprünglichen historischen Bedeutung an das Bild der Hexe gemahnt und gleichsam „situativ" zur Geltung kommt, so wie dies Benjamin in den *Geschichtsphilosophischen Thesen* festhielt: „Das wahre Bild der Vergangenheit huscht vorbei, nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick der Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten."[14]

Was die Frauen, so Bovenschen, in der Gegenwart auf die Straße treibe, entspreche einer solch situativen Aneignung, qualitativ freilich unterschieden von der wissenschaftlichen; denn tatsächlich hatten sich nur wenige zuvor kundig gemacht, was in den Geschichtsbüchern und in Archiven verborgen lag. Jedoch existiere ein diffuses historisches Wissen, eine Ahnung dessen, was von der Wissenschaft verdrängt und tabuiert wurde, eine vage Erinnerung, die nicht verloren gegangen war, und die von Bovenschen mit dem Begriff der „kollektiven Wiederkehr des Verdrängten" umschrieben wird: „Diese Wiedererinnerung ist nicht reflexiv, aber auch nicht schlechthin intuitiv – sie ist möglich vor dem Hintergrund einer durchgängigen und unvermindert unabgegoltenen Sehnsucht nach Befreiung, die sich orientiert an den exponiertesten Beispielen für das, was das Leiden immer noch bestimmt. Die Vergangenheit kann so nahe nur

11 Adorno/Horkheimer: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 6), S. 50.

12 Silvia Bovenschen, die bereits in jungen Jahren an Multipler Sklerose erkrankte, lebt heute mit ihrer Freundin, der Künstlerin Sarah Schuhmann, in Berlin. Nach Jahren der Lehre und Forschung zog sie sich Ende der neunziger Jahre von der Universität zurück, um sich fortan dem Schreiben zu widmen. Für ihre Romane *Verschwunden*, *Älter werden* und *Über Empfindlichkeit. Spielformen der Idiosynkrasie* erhielt sie zahlreiche Preise.

13 Bovenschen: Die aktuelle Hexe (wie Anm. 1), S. 261.

14 Walter Benjamin: Geschichtsphilosophische Thesen. Zit. nach Bovenschen: Die aktuelle Hexe (wie Anm. 1), S. 261.

rücken, weil sich die Strukturen der geschlechtsspezifischen Unterdrückung so gleich geblieben zu sein scheinen – wenn wir auch im Moment vor dem Scheiterhaufen einigermaßen sicher sind."[15]

„Wiederkehr des Verdrängten" ist eine psychoanalytische Formulierung, die auf das Individuum, auf das Ich bezogen, von Freud geprägt worden ist. Sie für ein positiv verstandenes Kollektiv zu verwenden, wie Bovenschen es hier tut, löscht aber etwas am Erfahrungsbegriff aus: dass er immer an ein einzelmenschliches Bewusstsein gebunden bleibt. Damit hängt schließlich auch zusammen, dass die Autorin im Namen dieses kollektiv aufgefassten Subjekts den Zweifel an einer absoluten Kontinuität der Unterdrückung zurückdrängt; dass die Strukturen der geschlechtsspezifischen Unterdrückung so gleich geblieben nur scheinen; dass es zugleich strukturell andere geworden sein könnten, und zwar solche, die es nicht mehr erlauben, die Wiederholung der Hexenprozesse als eine ebenso drohende Gefahr wie die Möglichkeit einzuschätzen, dass Auschwitz sich wiederholt.

Allerdings kann die Studie über die imaginierte Weiblichkeit als ein Versuch gelten, die Voraussetzungen dieses Zweifels, die Reflexion auf die bürgerlichen Herrschaftsformen, die sich nach der Hexenverfolgung etablierte, erst sich anzueignen.

III

Wenn Bovenschen im Abschnitt über die historische Hexe sich besonders ausführlich auf die Kritische Theorie bezieht, so hat dies auch damit zu tun, dass in dieser Philosophie das Geschlechterverhältnis in neuer Weise zur Sprache gebracht wurde: „Die Frau ist nicht Subjekt. ... Ihr war die vom Mann erzwungene Arbeitsteilung wenig günstig. Sie wurde zur Verkörperung der biologischen Funktion, zum Bild der Natur, in deren Unterdrückung der Ruhmestitel dieser Zivilisation bestand. Grenzenlos Natur zu beherrschen, den Kosmos in ein unendliches Jagdgebiet zu verwandeln, war der Wunschtraum der Jahrtausende. Darauf war die Idee des Menschen in der Männergesellschaft abgestimmt. Das war der Sinn der Vernunft, mit der er sich brüstete."[16] So legt die *Dialektik der Aufklärung* Zeugnis ab von den spezifischen Formen der Gewalt, der Frauen im Laufe der Geschichte ausgesetzt waren. Als man im Zuge der Aufklärung die Welt zu entzaubern hoffte, und zugleich die magischen Kräfte der Frauen, die weiblichen ‚Zaubermächte' zu bannen suchte, hatte die Beherrschung und Nutzbarmachung der Natur immer auch neue Herrschaft von Menschen über Menschen zur Folge. „Naturbeherrschung schließt Menschenbeherrschung ein. Jedes Subjekt hat nicht nur an der Unterjochung

15 Bovenschen: Die aktuelle Hexe (wie Anm. 1), S. 262.

16 Adorno/Horkheimer: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 6), S. 264.

der äußeren Natur, der menschlichen und nichtmenschlichen teilzunehmen, sondern muß, um das zu leisten, die Natur in sich selbst unterjochen. ... Da die Unterjochung der Natur innerhalb und außerhalb des Menschen ohne ein sinnvolles Motiv von statten geht, wird Natur nicht wirklich transzendiert oder versöhnt, sondern bloß unterdrückt."[17] Auf solche Weise fordern die Ideen der Aufklärung und die ihr inhärenten Widersprüche ihren Preis: „Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie die Macht ausüben."[18]

Bovenschen beschreibt nun die Ambivalenz, die dem Fortschritt der Naturbeherrschung innewohnt und bis heute gleichsam das Bild der Frau prägt, ohne jedoch einer reaktionären Idealisierung des Weiblichen, der Behauptung ihrer vermeintlichen Einheit mit der Natur zu huldigen, die stets in eine Ontologisierung des Geschlechtergegensatzes mündet. Vielmehr zeigt sie die Folgen der neuen Herrschaftsformen und deren geschlechtsspezifisch unterschiedliche Auswirkungen: Mit der Entstehung neuer Produktionsweisen, der Zerstörung von Agrarkulturen und der Vertreibung der Landbevölkerung „faktisch entfernt aus allen relevanten Herrschaftsbereichen, ausgeschlossen von der Partizipation an den allgemeinen Ideen" sinke die Frau herab „zur Repräsentantin des Diffusen, Nichtidentischen ... So wurden die Hexen zerrieben zwischen der alten und der neuen Macht."[19] Waren sie unverheiratet, verwitwet, betrieben sie Handel, oder waren sie älter und gar sinnlichen Genüssen zugetan – jede Besonderheit, die sich nicht in die herrschende Ordnung fügte, sollte eliminiert werden. Was es bedeutet, Menschen zur realen Konformität zu zwingen, hat der Arzt Paracelsus in einer Typologie der Erkennungsmerkmale der Hexen zusammengefasst, worin unter anderem folgende Untugenden festgehalten sind: „mann fliehen, ... ceremonien gebrauchen, ... verbergen, allein sein, ... kein mann ansehen, ... selten kochen, haar, stirn nicht waschen, das fleisch, ... wol liegen, allein sich versperren".[20] Was an abweichendem Verhalten diagnostiziert wird, die Vernachlässigung der häuslichen Aufgaben, mangelnde Körperpflege, das schlichte Bedürfnis der Frau, alleine zu sein, die Verweigerung des ehelichen Geschlechtsverkehrs, all das erscheint als Stigma, als ungeformte erste Natur, die sich der wachsenden instrumentellen Rationalität widersetzt.

„Das Hexenpogrom kann als eine zweite Phase der Machtergreifung zu Beginn des bürgerlichen Zeitalters gelten. Der ‚neue Mensch' des industriellen Zeitalters war der Mann. Das magisch-mythische Bild von der Frau blieb in bürgerlicher Zeit erhalten, aber sie galt in keiner Weise fürderhin als Subjekt der Naturaneignung, sondern als Objekt der Naturbeherrschung; als Bestandteil der ausgebeuteten Natur war die Angst vor der

17 Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt am Main 1964, S. 94. Zit. nach: Bovenschen: Die aktuelle Hexe (wie Anm. 1), S. 274.
18 Adorno/Horkheimer: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 6), S. 15.
19 Bovenschen: Die aktuelle Hexe (wie Anm. 1), S. 276.
20 Klaus Schneller: Paracelsus: Von den Hexen und ihren Werken. In: Becker/Bovenschen/Brackert u. a. (wie Anm. 1), S. 247 f.

Rache der Natur an ihr Bild fixiert, ebenso wie die Sehnsucht nach der Versöhnung mit der Natur. Die Frauen waren an der ‚Unterdrückung der Natur' nicht beteiligt, sie wurden in diesen Unterdrückungszusammenhang gestellt. Die Hexe steht an jenem Schnittpunkt der historischen Entwicklung, an dem die Ausbeutung der Natur ihren systematischen Charakter erhielt."[21]

Mit dem Zusammenbruch der christlichen, mittelalterlichen Weltordnung sind die Frauen zu einer ständigen, latenten Bedrohung geworden. Sie erinnerten allein aufgrund ihrer biologischen Funktionen immer wieder an die kreatürliche Herkunft des Menschen. Ob sie ihre monatlichen Zyklen haben, Kinder gebären, als Hebammen bei der Geburt zur Seite stehen, womöglich auch ‚magischer Praktiken' kundig sind und Kräfte der Natur als Heilmittel anwenden, stets stehen sie mit deren unergründlichen Mächten im Bunde – wobei Magie den Menschen damals nicht als ein besonderes Gewerbe, sondern vielmehr als bedrohliche weibliche Potenz galt. Was über Jahrhunderte hinweg keinerlei Aufsehen erregte, da Heilmethoden, egal wer sie handhabte, nie gänzlich frei von Magie waren, wird plötzlich zum entscheidenden Hinweis, durch den die Frauen des unheilvollen Paktes, den sie angeblich mit den Dämonen geschlossen haben sollen, verdächtigt werden und der die Voraussetzung jeder Hexerei bildete. Es sind aber nicht nur Heilmethoden, die ihnen zum Vorwurf gemacht wurden, sondern allerhand andere Zauberei – darunter firmiert ebenso Tier- und Menschenzauber, Fruchtbarkeitszauber und Schadenzauber. Nicht zuletzt auch Kannibalismus, wie neuere Untersuchungen in Süddeutschland ergaben.[22]

Gleichgültig, welche magischen Praktiken zur Anwendung kamen, für die Kirche bedeuteten sie – ähnlich wie häretische Lehren – einen massiven Angriff auf die göttliche Ordnung. Doch nicht der Glaube an Magie schlechthin war es, der beunruhigte – er war und ist seit je in freilich unterschiedlichem Ausmaß Bestandteil von Religion –, sondern dass sie von Frauen, die seit alters her dafür prädestiniert schienen, ausgeübt wurde; das Wunder, also die Heilung, der Zauber musste sich vielmehr im Namen Gottes vollziehen. Das geheimnisvolle Verhältnis der Frauen zur Natur aber stellte nicht nur eine Bedrohung für die Kirche dar, es stand zugleich dem Siegeszug der instrumentellen Vernunft im Wege.[23]

Dass die Kirche sich in Gefahr wähnte und in einer Legitimationskrise befand, war, so Bovenschen, Ausdruck des Verfalls ihrer politischen und ökonomischen Autorität, die sich freilich weit früher angekündigt hatte: „Der Beginn des Universalienstreits im 11. Jahrhundert signalisierte die erste Erschütterung des metaphysischen Dogmensystems. Nominalismus und Mystik stellten, obschon in sehr unterschiedlicher Weise, einen im-

21 Bovenschen: Die aktuelle Hexe (wie Anm. 1), S. 292.

22 Zwischen 1590 und 1598 wurden in Nördlingen 35 Frauen hingerichtet, die gestanden, Kinderleichen ausgegraben und gekocht zu haben. Vgl. Lyndal Roper: Hexenwahn. Geschichte einer Verfolgung. München 2004, S. 103.

23 Bovenschen: Die aktuelle Hexe (wie Anm. 1), S. 281.

manenten Angriff nicht nur auf die theologischen Prämissen, sondern indirekt auch auf das religiös-politische Machtsystem dar, indem sie den unmittelbaren Zugang des einzelnen zu Gott ohne Vermittlung der Institution der Kirche oder ihrer Vertreter für möglich hielten und die Dissoziierung von Glauben und Wissen, die später in den Schriften der Reformatoren programmatischen Ausdruck fand, antizipierten. Die theologischen Diskurse der nominalistischen Kritik – die Negation des ontologischen *a priori* der Universalien – bezeichnen einen entscheidenden historischen Prozeß: die notwendige Herausbildung eines subjektiven Glaubens, subjektive Interpretationsformen zur Bewältigung des sozialen Kampfes."[24]

Galten der Scholastik menschlicher Verstand und unbedingter Glaube an die christliche Offenbarung noch gleichermaßen als unumstößliche Wahrheit, die eine von Gott gewollte Ordnung der Welt zu garantieren schien, so sind mit dem Nominalismus, der in den Universalien lediglich vom Menschen ausgedachte Namen sieht, sämtliche dieser objektiven Strukturen des Denkens ins Wanken gebracht. Die Auflösung dieser Gewissheit aber hat zu Folge, dass die Befreiung von allen selbsterfundenen Götzen auf die Individuen übertragen wurde, die damit weitgehend hilflos der chaotischen Vielfalt der Erscheinungen ausgeliefert und auf sich selbst zurückgeworfen waren.

Der Schritt vom Chaos zum aufgeklärten Denken vollzog sich zugleich in einer Periode, in der Europa von schweren Krisen erschüttert wurde: Religionskriege, Reformation und Gegenreformation, Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges, Auflösung der Zünfte, wachsende Geldwirtschaft, Klimaverschlechterung, Hungerkatastrophen, Ausbruch der Pest, Verelendung und Brutalisierung weiter Bevölkerungsschichten erzeugten Angst und Schrecken; Panik, Wut und Hass waren der Nährboden, auf dem ein solch massenpsychologisches Phänomen wie der Hexenwahn gedeihen konnte. „Die gemeinsame Wurzel von Mordaufruf und Mordausführung, von Anklage und panischer Bereitschaft zur Denunziation ist in dem anarchistisch-chaotischen Charakter der gesellschaftlichen Strukturveränderungen zu suchen, die die Menschen zu Beginn der Zivilisation in ihren Lebens- und Arbeitsverhältnissen betroffen hatten. Die Krise des ausgehenden Mittelalters schleuderte die Individuen auf sich selbst zurück."[25]

Die großen Verfolgungswellen des 15. und 16. Jahrhunderts fielen zugleich in eine Epoche, die ganz wesentlich mit der Entstehung des Kapitals, der „sogenannten ursprünglichen Akkumulation" sowie der Herausbildung des modernen Staates zusammenfällt. Wenn Marx die Geschichte der Expropriation als einen Prozess charakterisierte, der in die Annalen der Menschheit „mit Zügen von Blut und Feuer" eingeschrieben ist, so trifft dies in besonderer Weise auch auf die ermordeten Frauen zu und liefert ein schauriges Bild dessen, was ihnen angetan wurde. Voraussetzung für die Vorgeschichte des Kapitals und der ihm eigenen Produktionsweise war der „Raub der Kirchengüter, die

24 Ebd. S. 277.

25 Ebd. S. 279.

fraudulente (betrügerische, verlogene) Veräußerung der Staatsdomänen, der Diebstahl des Gemeindeeigentums, die usurpatorische und mit rücksichtslosem Terrorismus vollzogene Verwandlung von feudalem und Claneigentum in modernes Privateigentum, es waren ebenso viele idyllische Methoden der ursprünglichen Akkumulation. Sie eroberten das Feld für die kapitalistische Agrikultur, einverleibten den Grund und Boden dem Kapital und schufen der städtischen Industrie die nötige Zufuhr von vogelfreiem Proletariat."[26] Diese verschiedenen Momente der „sogenannten ursprünglichen Akkumulation" differierten freilich in den einzelnen Ländern Europas, nahmen von England ihren Ausgang, hinterließen aber insbesondere in den deutschen Ländern eine Spur der Verwüstung. Da die von Grund und Boden Verjagten unmöglich ebenso rasch in den neu aufkommenden Manufakturen Arbeit finden konnten, verwandelten sie sich massenhaft in Bettler, Räuber und Vagabunden.[27] Die Frauen, denen man zur Last legte, mit dem Teufel im Bunde zu sein, waren zumeist solche der Verelendung Anheimgefallene.

Die Rolle, die dabei der neu sich konstituierende Staat übernahm, findet in der Darstellung von Bovenschen und selbst in Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* wohl zu wenig Beachtung; anders gesagt: was Marx darüber im *Kapital* schrieb, wird einfach vorausgesetzt: „Alle aber benutzen die Staatsmacht, die konzentrierte und organisierte Gewalt, um den Verwandlungsprozeß der feudalen in die kapitalistische Produktionsweise treibhausmäßig zu fördern und die Übergänge abzukürzen. Die Gewalt ist der Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft, mit der die neue schwanger geht."[28] Signifikant in dieser Zeit ist allerdings die beklemmend enge Kooperation zwischen staatlicher und kirchlicher Gewalt; die Kirche versuchte ihrer Schwächung dadurch zu begegnen, dass sie mit dem Staat ein Bündnis eingeht. In der Schrift des Gelehrten und preußischen Staatsministers Veit Ludwig von Seckendorff *Christenstaat* heißt es über das „Hexenverbrechen": „Daß durch zauberey unsichtbarer weise, und also durch die kraft der geister gewircket werde, ist mit exempeln und erfahrungen bewiesen."[29] Kirche und Staat verstanden sich als von Gott gesetzte Gewalten, erfüllten aber mit je spezifischen Methoden den gleichen Auftrag der Disziplinierung ihrer Untertanen: die Zurichtung für die auf dem Markt notwendigen neuen Produktionstechniken.

Die Verfolgung und Ermordung der Frauen war ein Ausdruck dieser organisierten Gewalt (einschließlich der engen Kooperation mit der Kirche), auf deren Grundlage dann aber ein Recht durchgesetzt wurde, mit dem der Hexenwahn bekämpft und schließlich abgeschafft werden konnte. Für dessen Geschichte ist darum signifikant, dass die Verfolgung in jenen Ländern, in welchen die Herausbildung und Festigung der

26 Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 1. Berlin 1973, S. 761.
27 Ebd. S. 761
28 Ebd. S. 779.
29 Wolfgang Behringer (Hg.): Hexen und Hexenprozesse in Deutschland. München 2010, S. 420.

neuen Produktions- und Herrschaftsformen schon früh stattfand, am ehesten verebbte, wie etwa in Holland oder England. So ist für Hobbes das „Reich der Finsternis" nicht das Reich des Teufels und der Dämonen, sondern im Gegenteil der Geltungsbereich derjenigen kirchlichen Kräfte, die den Glauben an all diese Irrtümer aufrechterhalten, eine „Verschwörung von Betrügern"[30]. Im territorial zersplitterten Deutschland hingegen währte dieser Prozess wesentlich länger, hier wütete der Wahn am heftigsten und wurde zuerst in Preußen beendet, wo sich zu Beginn des 18. Jahrhunderts der absolutistische Staat konsolidiert hatte.

Die Durchsetzung des bürgerlichen Rechts und des industriellen Kapitals machte den Hexenprozessen ein Ende. Bovenschens Studie über die *imaginierte Weiblichkeit* reflektiert dieses Ende in der bürgerlichen Gesellschaft, indem sie die Projektionen herausarbeitet, die mit der Durchsetzung der bürgerlichen Institutionen einhergehen. Unausgesprochen liegt in dieser Verlagerung auf die Projektion von Weiblichkeit, auf Kreativität und Mannigfaltigkeit des Projizierens die Erkenntnis, dass die neuen, abstrakten Formen von Herrschaft und Produktion nicht einfach als ein „männliches Prinzip" betrachtet werden können, nur weil sie weiterhin mit asymmetrischen Geschlechtsbeziehungen einhergehen; dass ihre Durchsetzung personengebundene Herrschaftsformen auflöst und deren Wiederkehr und Persistenz damit gerade als Reaktionsbildung auf diesen Auflösungsprozess verstanden werden müsste, als Projektionsmechanismen, die in sekundäre Formen personengebundener Herrschaft und also immer wieder in Gewalt münden.[31]

IV

Die bürgerlichen Verhältnisse, die sich durch und nach der Hexenverfolgung etablierten und es ermöglichten, sie zu beenden, lenken den Blick auf die psychoanalytischen Mechanismen: sie geben den Hexenwahn als eine Art Paradigma der Projektion, der imaginierten Weiblichkeit, zu erkennen. „Der Versuch des Christentums, die Unterdrückung des Geschlechts ideologisch durch die Ehrfurcht vor dem Weibe zu kompensieren und so die Erinnerung ans Archaische zu veredeln anstatt bloß zu verdrängen, wird durch die Rancune gegen das erhöhte Weib und gegen die theoretisch emanzipierte Lust quittiert. Der Affekt, der zur Praxis der Unterdrückung paßt, ist die Verachtung, nicht die Verehrung, und stets hat in den christlichen Jahrhunderten hinter der Nächstenliebe der verbotene zwanghaft gewordene Hass gegen das Objekt gelauert, durch das die vergebliche Anstrengung stets wieder in Erinnerung gerufen ward: das Weib. Es hat für

30 Ebd. S. 403.

31 Vgl. hierzu Gerhard Scheit: Die Substanz und der Leib. In: sans phrase 4/2014, S. 165.

den Madonnenkult durch den Hexenwahn gebüßt, der Rache am Erinnerungsbild jener vorchristlichen Prophetin, das die geheiligte Herrschaftsordnung insgeheim in Frage stellt. Das Weib erregt die blinde Wut des halb bekehrten Mannes ..."[32]

Wirft man schließlich einen Blick auf die weiblichen Gestalten in der Literatur des 19. Jahrhunderts, in der die Frau als *femme fatale*, als ungezügeltes Sinnenwesen firmiert, als Sphinx, oder wie später im Film als gefahrverheißender Vamp, so wird deutlich, was genau betrachtet immer schon gegen sie vorgebracht wurde: Die Behauptung, dass von ihr eine Gefahr ausgehe, die letztlich in ihrer destruktiven Sexualität begründet liegt und der man auf irgend eine Weise Herr werden müsse.

„Dem einen, dem optimistischen Schwärmer, idealisiert sich die einzig reine Jungfrau zum Gotte, dem anderen, dem pessimistischen Feigling, verfinsterte sich jedes Weib, das ihn schreckte, zur Hexe, zur Buhlschwester und Priesterin des Teufels. Ohne diese heimliche Erotik wäre es sicherlich nicht zur Erfindung der Hexen gekommen."[33] Im *Hexenhammer*[34], einem juristischen Machwerk sondergleichen, das in seinem unbändigen Hass aufs weibliche Geschlecht in dieser konzentrierten Form kaum zu übertreffen ist, glaubt man den pathologischen Ursprung dieser Imagination vor sich zu haben. 1484 publiziert, und nicht zufällig von einem Dominikaner, Heinrich Kramer (Institoris), verfasst, war darin mit deutscher Akribie und Gründlichkeit zu Papier gebracht worden, was in der Folge als juristische Grundlage für die Verfolgung und Ermordung von Frauen diente. Durch die päpstliche Bulle ermächtigt, fungierte Kramer gemeinsam mit seinem Ordensbruder Jakob Sprenger als Inquisitor, um systematisch gegen das deutsche, aber auch europäische sogenannte Hexenwesen vorzugehen. Es wird vermutet, dass es sich bei diesem Buch – allein zwischen 1486 und 1669 wurden 30 Auflagen gedruckt – um die am weitesten verbreitete systematische Dämonologie handelt, die bis in die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts ihre mörderische Wirkung entfalten konnte und wahrscheinlich mehrere zehntausend Frauen das Leben kostete.[35]

Bereits der lateinische Name des *Hexenhammers*, *Malleus Maleficarum* verweist entsprechend seiner femininen Form darauf, dass diese Schrift, auch wenn darin vereinzelt noch von männlichem Schadenzauber die Rede ist, nahezu gänzlich und in beispielloser Weise auf das weibliche Geschlecht, seine angeblich mindere Natur, größere Sündenanfälligkeit und Verderbtheit zielt. Dies steht im Gegensatz zur älteren *Malleus*-Literatur, die sich gegen Ketzer wandte und der freilich zahlreiche Zitate des *Hexenhammers* entnommen

32 Adorno/Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. (wie Anm. 6), S. 118 f.

33 Fritz Mauthner: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. Bd. 1. Stuttgart; Berlin 1920, S. 373 ff. Zit. nach: Theodor Reik: Der eigenen und der fremde Gott. Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung. Frankfurt am Main 1972, S. 140.

34 Heinrich Kramer (Institoris): Der Hexenhammer. Malleus Maleficarum. Kommentierte Neuübersetzung. Hrsg. v. Günther Jerouschek; Wolfgang Behringer. München 2003.

35 Die Schätzungen der Zahl der ermordeten Frauen erfolgten offenbar weitgehend willkürlich und schwankten zwischen 100 000 laut Bovenschen und 9 000 000 laut dem Ausstellungskatalog *Hexen* (wie Anm. 2). Vgl. auch: Behringer: Hexen und Hexenprozesse in Deutschland (wie Anm. 3), S. 194 f.

sind. Denn von der Inquisition nahm der Wahn seinen Ausgang, sie bildete gleichsam sein Fundament; alles, was sich nun gegen Frauen richtete, war zuvor auch schon von kirchlicher Seite an Verbrechen gegen Waldenser, Katharer und andere Abtrünnige ersonnen und verübt worden.

Doch während von den Ketzergerichten fast ausnahmslos Männer erfasst und verurteilt wurden, Hexerei und Zauberei zunächst als geschlechtsunspezifischer Tatbestand galt, standen nun plötzlich meist Frauen im Fokus gerichtlicher Verfolgung. Der Unterschied ist frappant: bedrohte die Häresie der Ketzer, da es sich doch um real existierende Kollektive handelte, vorübergehend tatsächlich den Zusammenhalt der christlichen Kirche, so ist die Hexe einem reinen Wahngebilde entsprungen.

Frauen seien, so steht es im *Hexenhammer*, erstens leichtgläubiger, weswegen sie von Dämonen häufiger aufgesucht würden als Männer, zweitens „von Natur aus wegen der Unstetheit der körperlichen Verfassung zur Aufnahme von Eingebungen … leichter zu beeinflussen", drittens, „weil sie eine schlüpfrige Zunge haben" und daher zur Verheimlichung ihrer Erfahrungen gegenüber ihrer Genossinnen unfähig seien.[36] Das Vierte aber, der Kern allen Unheils, ist der schier unersättliche „Schlund der Gebärmutter (sic!)", weshalb sie es auch mit Dämonen zu schaffen hätten, um ihre unbändige Lust zu stillen,[37] durch deren Kraft sie überdies befähigt seien, die Zeugungskraft zu hemmen[38] sowie männliche Glieder zu entfernen.[39] So war es ein Leichtes, selbst die Impotenz, die *impotentia ex maleficio*, durch die die männliche Erbfolge in Frage gestellt war, der Frau zur Last zu legen. Auf diese Weise ranken sich sämtliche Anschuldigen um die weibliche Inferiorität, die ihren unmittelbaren Grund in der Bedrohung durch die weibliche Sexualität hat.

Wer den *Hexenhammer* liest, wird sich darum nicht wundern, dass die Frage nach der Entstehung und Interpretation des Hexenglaubens schon früh das Interesse der Psychoanalyse geweckt hat. Im Vordergrund stand dabei die Annahme des männlichen Angstsyndroms, die „Kastrationsangst", die zugleich „Angst vor der alles verschlingenden Mutter" ist.

So schrieb Ernest Jones, dass „die Angst, die sich hinter dem Glauben an dieses Maleficium verbarg, die im tiefsten Grunde der Menschenseele ruhende Angst vor Unfähigkeit oder dem Versagen der sexuellen Funktion war. (Beim Manne: ‚Kastrationskomplex', beim Weibe: ‚Angst vor der Kinderlosigkeit')".[40] Silvia Bovenschen kritisiert Jones nicht nur darin, dass er hier die Sexualangst des Mannes und die der Frau gleichzusetzen scheint, wenn er den Hexenwahn zu erklären versucht. Sie begreift zurecht die Problematik, wenn er schließlich in der „Hexenepidemie" vor al-

36 Kramer: Der Hexenhammer. (wie Anm. 35), S. 229.
37 Ebd. S. 238.
38 Ebd. S. 258.
39 Ebd. S. 421.
40 Ernest Jones: Der Alptraum in seiner Beziehung zu gewissen Formen des mittelalterlichen Aberglaubens. Leipzig; Wien 1912, S. 106. Zit. nach Bovenschen: Die aktuelle Hexe (wie Anm. 1), S. 271.

lem eine weibliche Projektion zu erkennen vermeint: „Die hier aufgestellte These lautet, daß der Hexenglaube im Wesentlichen eine Projektion verdrängter sexueller Wünsche des Weibes darstellt, insbesondere jener, die sich auf das weibliche Gegenstück zum Ödipuskomplex beziehen, nämlich die Liebe zum Vater und den Neid und die Feindseligkeit gegen die Mutter. Ebenso wie das Kind das Bild des Vaters in seine wohltätigen und böswilligen Züge auseinanderlegt und damit den Glauben an Gott und den Teufel ermöglicht, so teilt es auch die Mutter in zwei Hälften, woraus sich der Glauben an Göttinnen (Mater Dei) und weibliche Teufel entwickelt."[41] Erklärt Jones also zunächst den Hexenwahn allgemein mit der Sexualangst beider Geschlechter, so begründet er sie im folgenden Satz unmissverständlich mit einer „im Wesentlichen" weiblichen Projektion. Nun steht außer Zweifel, dass es tatsächlich Frauen gab, die, wie Jones schreibt, sich selbst als Hexe phantasierten. Unübersehbar aber ist auch der enorme gesellschaftliche Druck, der auf den Frauen lastete und sich darin entlud, dass diese Phantasien oft unter der Folter und im Zuge der Identifikation, Übertragung und Gegenübertragung mit den Henkern zustande kamen. Fast scheint es, als ob Jones die Ergebnisse der Verhöre wie die von Analysestunden betrachtet. Mit einem Wort: er abstrahiert von der Gewalt, die ihnen zugrunde lagen und sie in allem prägten.

Es gehörte durchaus zum Verhör, dass die Verhörenden nicht nur demütigende und entwürdigende körperliche Untersuchungen vornahmen, sondern auch andere Methoden der Folter anwandten. Allein die Tatsache, dass einige Beschuldigte vor Gericht trotz schwersten Martern den Anklägern widerstanden und andere den Verstand verloren und Geschichten über den Teufel erfanden, lässt ungefähr erahnen, wie mannigfaltig die Reaktionen der angeklagten Frauen tatsächlich waren, ohne dass sich daraus etwas über ihre ursprünglichen Phantasien von Hexen schließen lässt.

Dennoch enthält die Rückführung des Hexenglaubens auf den Ödipuskonflikt bei beiden Geschlechtern eine psychoanalytische Wahrheit, die Bovenschen zu wenig beachtet. Bleibt der ödipale Konflikt ungelöst und wird lediglich verdrängt, äußert er später seine pathologische Wirkung und es kommt zu einer Spaltung in gute und böse Objekte. Freud hat darauf hingewiesen, dass sich neurotische Erkrankungen früherer Jahrhunderte im „dämonischen Gewande" zeigten. Besessenheit und Verzückung waren Äußerungsformen der Hysterie und entsprechen unseren heutigen Neurosen, die als solche noch nicht erkannt und in die Außenwelt projiziert wurden. „Die Dämonen sind uns böse, verworfene Wünsche, Abkömmlinge abgewiesener, verdrängter Triebregungen."[42] So war der böse Dämon des christlichen Glaubens, der Teufel des Mittelalters, „nach der christlichen Mythologie selbst ein gefallener Engel und gottgleicher Natur. Es braucht nicht viel analytischen Scharfsinn, um zu erraten, daß Gott und Teufel ur-

41 Ebd. S. 272.

42 Sigmund Freud: Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert. Gesammelte Werke, Bd. 13. Frankfurt 1999, S. 318.

sprünglich identisch waren, eine einzige Gestalt, die später in zwei mit entgegengesetzten Eigenschaften zerlegt wurde".[43] Die Figur des Teufels wäre somit das Ergebnis eines solchen Abwehrvorgangs und psychischen Spaltungsprozesses, zugleich Personifikation des verdrängten Trieblebens, dessen Spuren der Entstehung sich bis in die frühen Zeiten der Religion zurückverfolgen lassen.

In seiner Schrift *Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert*, in der Freud die „dämonologische Neurose" des Malers Christoph Haitzmann nach dessen eigenen Aufzeichnungen analysierte, interpretiert er die Figur des Teufels, dem sich der Künstler verschrieb, als Vaterersatz. So wie Gott ein Nachbild des gütigen Vaters repräsentiert, so ist der Teufel ein Nachbild des gefürchteten und gehassten Vaters. In der Neurose des Malers erkennt Freud eine homoerotische Einstellung, die der Symptomatik der Teufelsvision zugrunde liegt. Seine sexuelle ‚Besessenheit' wird schließlich durch eine Teufelsaustreibung in Mariazell geheilt; der rebellische Maler tritt in einen geistlichen Orden ein und entsagt fortan allen weltlichen Genüssen. Der „Weg vom Vater über den Teufel als Vaterersatz zu den frommen Patres" [44] hatte damit ein Ende gefunden.

Solche Aufzeichnungen einer Teufelsneurose von eigener Hand, von Freud ausdrücklich als ein besonders wertvoller Fund bezeichnet, ist bei den als Hexen gebrandmarkten Frauen wohl kaum zu finden. Alles, was man über sie in Erfahrung bringen konnte, stammt zumeist aus unter der Folter erzwungenen Verhörprotokollen, grausamen Inszenierungen, deren einziges Ziel das Geständnis war. Diese Geständnisse aber waren zugleich phantastische Lebensgeschichten, die meist familiäre Konflikte widerspiegelten. Wahnvorstellungen aller Art, inzestuöse Beziehungen der Familienmitglieder untereinander; Sexualbeziehungen der Eltern spielten etwa bei dem Phänomen der „gottlosen Kinder"[45] eine große Rolle, ebenso wie Familienrache. Tatsächlich ist es nahezu ununterscheidbar und meist spekulativ, welche dieser Aussagen, die während einer langwierigen Prozedur ans Tageslicht kamen, auf Wahrheit, Geisteskrankheit, Interpretation der Richter oder auf Resignation und Zusammenbruch der Frauen während der Verhöre und der Folter beruhten.

Wenn Freud also den Teufel als Vaterersatz interpretiert, der einer Spaltung des Vatergottes und des unbedingten Gehorsams, den er verlangt, entspricht und erst mit der christlichen Erschaffung eines Gottessohns virulent wird, so wäre die Hexe zugleich das Ergebnis der Spaltung einer ursprünglichen weiblichen Gottheit, der jungfräulichen Göttin und der Liebesgöttin. Maria aber, das christliche Idealbild der Reinheit und entse-

43 Ebd. S. 331.
44 Ebd. S. 352.
45 Es handelte sich dabei um ein Phänomen, das erst relativ spät, zu Beginn des 18. Jahrhunderts in Augsburg auftauchte. Oftmals schlossen sich Kinder zu Banden zusammen, die behaupteten, mit dem Teufel im Bunde zu sein, angeblich oder wirklich Unzucht trieben und ihren Eltern allerhand Schaden zufügten. Fast alle Kinder bezichtigten eine Frau, sie zur Hexerei verführt zu haben. Die Kinder wurden vorübergehend inhaftiert, nach kurzer Zeit aber wieder freigelassen. Die letzte Hinrichtung einer Hexe hatte in Augsburg 1699 stattgefunden. Siehe Roper: Hexenwahn (wie Anm. 23), S. 278.

xualisiertes Geisteswesen, die das Zauberwerk der unbefleckten Empfängnis vollbrachte und vor inzestuösen und ödipalen Triebwünschen schützt, stand jenen Frauen, die ihrer Sinnlichkeit als Selbstzweck nicht entsagten, unüberbrückbar entgegen. Gottesmutter und Hexe, die eine jung, die andere alt: Es verwundert nicht, wenn Ankläger es oft auf Frauen, die sich im oder nach dem Klimakterium befanden, abgesehen hatten und ihnen Teufelsbuhlschaft vorwarfen. Der unfruchtbare, aber sexuell aktive Körper älterer Frauen scheint Grauen, Faszination und Ekel ihrer Verfolger hervorgerufen zu haben.[46] Sie griffen nach den Freuden und sinnlichen Genüssen, auf die andere ein Anrecht hatten. In aller Deutlichkeit tritt hier der männliche Geschlechtsneid, der Neid auf die weibliche Potenz zutage, aber auch der Neid in der Konkurrenz zwischen den Frauen.

Die Hexe als Imago der bösen Mutter spiegelt sich in den Vorwürfen, die ihr zur Last gelegt wurden: sie ist es, die aller Art Schadenzauber anrichtet, die Ernte vernichtet, kleine Kinder tötet und verspeist, wir wissen das aus dem Märchen von Hänsel und Gretel, in dem der orale und aggressive Charakter der Hexe zu Tage tritt, und sie begeht überdies das Verbrechen des Milchdiebstahls. Das Bild der versagenden und frustrierenden Mutter wurde auf die Hexen projiziert.[47]

Nun bestreitet Bovenschen keineswegs die Sexualangst, was, wie sie schreibt, angesichts ihrer kulturgeschichtlichen Manifestation in Bildern, Mythen und Trivialdarstellungen auch absurd wäre; vielmehr komme Jones über dessen „Charakterisierung als geschichtliche Regressionsstufe“ nicht hinaus. Es stellt sich jedoch die Frage, wieso Bovenschen neben Jones nicht auch neuere psychoanalytische Erklärungsansätze, oder einfacher noch, Freud als Lektüre herangezogen hat. Die misstrauische Haltung gegenüber der Psychoanalyse Freuds – nicht allein um den Hexenwahn plausibel zu machen – ist charakteristisch für den überwiegenden Teil feministischer Theorien, von Simone de Beauvoirs *Das andere Geschlecht* bis zu Kate Millets *Sexus und Herrschaft*. Das aber hatte zur Konsequenz, dass unbewusste Konflikte und Abhängigkeiten in den Geschlechterverhältnissen nicht kritisch reflektiert werden konnten und die Verantwortung pauschal auf den ‚Mann‘ oder auf das ‚Patriarchat‘ übertragen wurde.

V

Im Jahr 1598 hatte der Stadtrat von Nürnberg ein Bleiglasfenster, eine „Allegorie der guten Regierung und Gerechtigkeit der Nürnberger Stadträte“ in Auftrag gegeben, das eine Szene zeigt, in der ein Jude mit einem Messer in der Hand einen Ritualmord an einem Kind verübt und dabei von einer Hexe unterstützt wird.[48] In diesem Bild ist eine

46 Ebd. S. 331.

47 Evelyn Heinemann: Hexen und Hexenangst. Eine psychoanalytische Studie des Hexenwahns der frühen Neuzeit. Göttingen 1998, S. 75 f.

mörderische Verknüpfung festgehalten: Die Pogrome und der Hass auf die jüdische Bevölkerung, die sich aufgrund der politischen und sozialen Katastrophen während der Hexenverfolgung intensivierten, hatten zur Folge, dass antisemitische Projektionen auch auf Frauen, die als Hexe dingfest gemacht werden sollten, übertragen wurden. Nicht selten wurden den zu Hexen erklärten Frauen Verbrechen zur Last gelegt, die denen der Juden ähnelten; Kannibalismus, Planung und Ausführung von Schadenzauber, Pakt mit dem Teufel und Teufelsbuhlschaft, Delikte, die sie angeblich am Hexensabbat, eine Anspielung auf den jüdischen Festtag, heimlich ausgeklügelt und vereinbart hatten sowie in der Hexensynagoge feierten. Ebenso konnte es geschehen, dass Frauen gleich Juden beschuldigt wurden, christliche Kinder zu rauben, sie zu foltern und zu töten, um an ihr Blut zu kommen.

Bereits Leon Poliakov hatte darauf hingewiesen, dass sich in der Gestalt des Juden die neuen Merkmale des Teufels und der Hexen miteinander vereinen. Juden stehen, ebenso wie Hexen, mit dem Teufel im Bunde. Sie sind zugleich auch Zauberer, die man im geheimen verachtet und verehrt. Wie die Hexen magischer Praktiken kundig sind, so werden auch jüdische Ärzte der Magie verdächtig. Und es verwundert schließlich nicht, dass sich die Analogie zwischen Juden und Teufel auch bei Luther wiederfindet: „Denn es ist ebenso möglich die Juden zu bekehren, wie den Teufel zu bekehren ... es sind junge Teufel, zur Hölle verdammt".[49]

„Wer die Hexen jagt, der jagt auch die Juden"[50], schrieb Poliakov über die Zeit der Hexenverfolgung. Die Psychoanalyse kann freilegen, warum das so ist: dass beide Formen pathischer Projektion mit dem ödipalen Konflikt und der Kastrationsangst zu tun haben, beide auf den Teufel als Vaterersatz zurückverweisen. Warum indessen die Gewalt gegenüber Frauen mit der Etablierung der bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr kollektiv in Form von Pogromen ausgeübt wird, nicht mehr organisiert und öffentlich erfolgt, vielmehr im häuslichen Bereich, im Privatleben der Staatsbürger persistiert, wo ihr selbst noch unter den Bedingungen des Rechtsstaats in gewissem Maß Einhalt geboten werden kann, während die Juden und Jüdinnen auch in der bürgerlichen Gesellschaft, sobald sie in die Krise gerät, mit organisierter Verfolgung und Gewalt als Kollektiv politisch rechnen müssen, darüber kann die psychoanalytische Ableitung unmittelbar keine Auskunft geben. Denn der Inhalt der pathischen Projektion des Hexenwahns und des Antisemitismus, der in beiden Fällen auf den Ödipuskomplex zurückverweist, ist ein jeweils anderer: Während die mutmaßlichen Hexen und ihre verbürgerlichten Nachfahren unter den Frauen den unstillbaren und maßlosen sexuellen Trieb verkörpern, kommt bei den Jüdinnen und Juden, denen diese Verkörperung

48 Roper: Hexenwahn (wie Anm. 23), S. 68.

49 Leon Poliakov: Geschichte des Antisemitismus. Bd. 2. Das Zeitalter der Verteufelung und des Ghettos. Frankfurt am Main 1989, S. 121.

50 Ebd. S. 53.

ebenso zugedacht werden kann, immer noch etwas hinzu, das Adorno und Horkheimer in den „Elementen des Antisemitismus" am Ende der *Dialektik der Aufklärung* aufdeckten: sie werden als Verkörperung der abstrakten Seite des Kapitals phantasiert. Dadurch erst bietet diese pathische Projektion wie keine andere, weder der Rassismus noch der Frauenhass, die Geschlossenheit und Totalität des politischen Wahns. So unterscheidet sich die Situation der Jüdinnen und Juden nach der Etablierung des Weltmarktes von den mittelalterlichen Ghettos wie die *Protokolle der Weisen von Zion* vom *Neuen Testament*, in dem allerdings die Juden bereits als die „Kinder des Teufels" figurieren.

Gerade dieses letzte Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* bleibt in der feministischen Kritik von Silvia Bovenschen unberücksichtigt. Damit wird aber auch der Augenblick der Erkennbarkeit versäumt, in dem das Bild der Vergangenheit der Hexenprozesse heute aufblitzt, durch den allein die Vergangenheit festzuhalten wäre. Der Gegensatz, den Bovenschen andeutet: dass die „Strukturen der geschlechtsspezifischen Unterdrückung so gleich geblieben zu sein scheinen" und die Frauen dennoch „im Moment vor dem Scheiterhaufen einigermaßen sicher sind", wäre überhaupt erst zu entfalten vor dem Hintergrund, dass Auschwitz sich wiederholen kann. Der Satz, den Poliakov für die frühe Neuzeit geprägt hat, lautet für heute: Wer die Juden vernichten will, der jagt auch die Hexen – wenn es dazu dient, die Gemeinschaft zu stärken, die sich gegen die Juden und ihren Staat formiert. Die Frauen, die der Scharia zuwiderhandeln, werden nicht auf Scheiterhaufen in großen Autodafés verbrannt, sondern jede für sich gesteinigt: In den islamischen Gesellschaften, die die vom Weltmarkt geforderte Durchsetzung des bürgerlichen Rechts behinderten oder hintrieben, es als die abstrakte Seite des Kapitalverhältnisses auf die Juden und auf Israel projizieren, kehrt die personengebundene, unmittelbare Herrschaft in die Öffentlichkeit zurück, nimmt die Gewalt gegen Frauen neben der gegen Homosexuelle wieder organisierte Gestalt an. Und alle Vorschriften der Scharia scheinen wie dazu gemacht, dass eine Verfolgung von Frauen als imaginiertes Kollektiv von Hexen erst gar nicht nötig wird, weil jede einzelne – und hier trägt die modernisierte Barbarei den bürgerlichen Verhältnissen Rechnung – sich selbst ins Verhör zu nehmen hat, um der Hinrichtung zu entgehen. Das allumfassende Zeichen dafür ist die Verschleierung.

Nikolai Schreiter

„Eingeschleppte Parasiten“

Antiziganismus und die Bettelmafia als pathische Projektion

„Wer den Antisemitismus erklären will, muss den Nationalsozialismus meinen.“[1] Dieser Satz von Max Horkheimer gilt „ohne Abstriche auch für das Nachdenken über den ‚Zigeunerhaß‘“.[2] Die „aus dem Wesen dieser Rasse“[3] begründete Verfolgung zielte ebenso auf Vernichtung, auch wenn sie einen weit geringeren Stellenwert in der Ideologie und Politik des Nationalsozialismus besaß als die Vernichtung der Juden. Die genaue Opferzahl des „Porrajmos“ ist nicht bekannt, der Zentralrat deutscher Sinti und Roma spricht von insgesamt 500 000 Todesopfern. Allein im „Zigeunerlager“ in Auschwitz-Birkenau wurden 20 000 Menschen als ‚Zigeuner‘ ermordet, eine viel größere Zahl wurde durch Erschießungskommandos und die Einsatzgruppen Himmlers vor allem in Ost- und Südosteuropa hingerichtet. Als ‚Zigeuner‘ Identifizierte wurden nicht von der Gestapo, sondern im Altreich von der Kriminalpolizei verfolgt und deportiert. Darin spiegelt sich die damit verschränkte Verfolgung aufgrund ‚sozialer‘ und politischer Kategorien wie ‚Asozialität‘, ‚Berufsverbrechertum‘ oder ‚Partisanenbekämpfung‘. Die Grundlage der Vernichtung waren „Zigeunerkarteien“, in denen schon lange vor 1933 und bis weit nach 1945 Menschen erfasst wurden. Im Nationalsozialismus war die Rassenhygienische und Bevölkerungspolitische Forschungsstelle am Reichsgesundheitsamt unter Leitung Robert Ritters für die Erfassung und die „Rassegutachten“ zuständig.

Der ‚Zigeunerforscher‘ Hermann Arnold hat nicht nur bis in die 1980er Jahre mit Akten dieser Rassenhygienischen Forschungsstelle, die ihm von Ritter überlassen worden sind, weitgehend unwidersprochen gearbeitet. Arnold verteidigte auch Ritter öffentlich und war bis Ende der 1970er Jahre unter anderem für das deutsche Innenministerium, das

1 Max Horkheimer: Die Juden und Europa [1939]. In: archive.org, „Zeitschrift für Sozialforschung 8. Jg“ o. J. http://archive.org/stream/ZeitschriftFrSozialforschung8.Jg/ZeitschriftFrSozialforschung81939-40_djvu.txt (letzter Zugriff: 7. 1. 2015).

2 Franz Maciejewski: Elemente des Antiziganismus. In: Jacqueline Giere (Hg.): Die gesellschaftliche Konstruktion des Zigeuners. Zur Genese eines Vorurteils. Frankfurt am Main; New York 1996, S. 9.

3 Heinrich Himmler: Bekämpfung der Zigeunerplage, Runderlass [8. 12. 1938]. In: Rombase. Didactically edited information on Roma. http://rombase.uni-graz.at/cd/data/hist/holo/data/racial-ip-04.pdf (letzter Zugriff: 6. 1. 2015).

Familienministerium, die Caritas, die Polizei, das Bundeskriminalamt und verschiedene Redaktionen tätig, sein Hauptwerk *Die Zigeuner* von 1965 wurde für die Polizeiausbildung in Deutschland verwendet. Die Kennzeichnung von Menschen als ‚Zigeuner', explizit oder unter dem Deckbild „mobile ethnische Minderheit" oder „Rotationseuropäer", wird bis heute bei der Polizei praktiziert.[4] Immer wieder wird auch heute von handschriftlichen Kennzeichnungen in Pässen berichtet, etwa vom Vermerk „Bettlerin" durch die Wiener Polizei.[5] In seinem Lehrbuch weiß Arnold: „Nur an einem [Beruf] haben [die Zigeuner] unverbrüchlich festgehalten: an dem des Bettlers! Ein elegant gekleideter Róm-Teppichhändler kann unversehens zu einem dreist fordernden Bettler werden, wenn er die Situation für erfolgversprechend hält. Wer könnte gar die Zigeunerin beim Betteln übertreffen?! Wer beherrscht wie sie die Bettelgebärde, wer kann so bewegt über den Hunger der Kinder klagen?"[6] Damit hat Arnold 1965 aufgeschrieben, was heute mehr denn je öffentliche Meinung ist. Die Bettelnden haben eines gemeinsam: Sie werden als Roma gesehen. Was die einzelnen, die da zum Kollektiv verschmolzen werden, dazu sagten, wenn sie gefragt würden, interessiert dabei nicht. Die schiere Fülle allein der Zeitungsartikel, die die Worte „Bettler" und „Roma" synonym verwenden, bruchlos zuerst von „Bettlern", dann von „Roma" berichten, den Umgang „mit ihnen" oder ein „Problem" benennen, ist Einstimmung auf die Tat: „Die seit Monaten brodelnde Auseinandersetzung um Bettler aus Rumänien in der Stadt Salzburg eskaliert. Montagnachmittag gingen zwei provisorische Roma-Lager im Stadtteil Schallmoos in Flammen auf. Unbekannte hatten Matratzen und andere Habseligkeiten in den notdürftigen Unterkünften angezündet."[7]

War das ‚bettlerhafte Wesen' der ‚Zigeuner' dem Arzt Arnold, der laut überlebender Sinti schon 1938 an einer Forschungsgruppe Ritters zur Erfassung baden-württembergischer Sinti beteiligt gewesen sein soll, noch einen verknüpfenden Satz wert, wird ‚Bettler' gegenwärtig in Österreich, vor allem in Zeitungsberichten, mit ‚Roma' synonym gesetzt. Nun ist ‚Roma' heute, wenn das Wort so allgemein verwendet wird, gleichbedeutend mit ‚Zigeuner'. Zwar würde kaum ein Mainstreammedium letzteres Wort noch drucken, aber nicht, weil das kollektive Phantasma dahinter erkannt worden wäre, sondern weil ‚Roma', als Wort leicht immunisierbar gegen Sprachkritik ist, da es auch als Selbstbezeichnung verwendet wird, genau den gleichen Inhalt transportieren kann: Bettelnde Menschen wurden jahrhundertelang als ‚Zigeuner' bezeichnet.[8]

4 Markus End: Die Mär vom Rotationseuropäer. In: hinterland-magazin 23/2013, S. 56. http://hinterland-magazin.de/pdf/Hinterland23_Klein.pdf (letzter Zugriff: 6. 1. 2015).

5 Z. B. Eva Bachinger: Unter Bettlern. In: MO – Magazin für Menschenrechte 10/2008 http://www.sosmitmensch.at/site/momagazin/alleausgaben/10/article/368.html (letzter Zugriff: 18. 2. 2015).

6 Hermann Arnold: Die Zigeuner. Herkunft und Leben der Stämme im deutschen Sprachgebiet. Olten 1965, S. 208.

7 Der Standard, 9. 4. 2014, S. 6.

8 Markus End: „Wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen". Zur historischen und soziologischen Dimension des Bettelns im Antiziganismus. In: Ferdinand Koller (Hg.): Betteln in Wien. Fakten und Analysen aus unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen. Wien 2012, S. 91.

Das Feindbild folgt nicht der Vorstellung von der allumfassenden Weltverschwörung und der Identifikation mit der abstrakten Seite des Kapitalverhältnisses. Dem Antiziganismus und dem Antisemitismus aber ist gemein, dass in ihren Projektionen die Menschen, auf die sie zielen, keinen Ort haben, an den sie ‚eigentlich‘ gehören würden. Diese ‚Ortlosigkeit‘ im Antiziganismus, die sich in der Betonung der tatsächlichen oder angeblichen östlichen Herkunft der Bettelnden und ihrer Mobilität wiederfindet, ist einer der zentralen projizierten Inhalte der falschen Gesellschaft mit ihrer notwendig nationalen Fixiertheit der fürs Ganze verzichtbaren Einzelnen, also der tendenziellen Zusammengehörigkeit von Blut und Boden.

Anders der Rassismus, in dem der als naturhaft, vormodern und nichtnational vorgestellte Ort ‚Afrika‘ oder der jeweilige Staat, aus dem stammend die Objekte der Projektion vorgestellt werden, immer, und unabhängig von ihrer rechtlichen Möglichkeit, die Denkoption der Abschiebung eröffnen. ‚Der Jude‘ wie ‚der Zigeuner‘ hingegen sind ohne Nation: Im Antisemitismus zählt Israel als ‚künstlicher Staat‘ nicht. Im Antiziganismus spiegeln die Legenden über die indische oder ägyptische Herkunft der ‚Zigeuner‘ wie auch der heutige Hinweis, dass sich etwa „die Slowakei“ oder irgendein beliebiger anderer südosteuropäischer Staat „selbst um ihr Romaproblem kümmern“ solle[9], dass die als ‚Zigeuner‘ Identifizierten auch dort nicht zum nationalen Kollektiv gehörten, sondern eben überall ein „Problem“ seien. Antiziganismus verbindet die ‚sesshaften Völker‘.

Der ‚archaische Parasit‘

Das Betteln stellt in dieser arbeitsfetischistischen Gesellschaft eine spezifische Form der Nichtarbeit dar, und wer ihrer bezichtigt wird, ist ausgeschlossen. Zwischen der antisemitischen und antiziganistischen[10] wie auch der rassistischen Projektion besteht im Bezug auf Nichtarbeit, seit die Arbeit Tugend ist, eine gewisse Komplementarität: Im Rassismus besteht prototypisch die Vorstellung, seine Objekte würden vom direkt in der Natur Vorgefundenen leben, also auf eine Weise, die weder Arbeit noch Planung voraussetze. Das ‚Naturhafte‘ wird abgespalten und auf die naturhaft vorgestellten Objekte des Rassismus projiziert, weil in ihnen die Drohung des Verlusts der bisherigen Zivilisation erkannt wird und sie die Gefahr verkörpern, in diesen imaginierten Naturzustand zurückzufallen.

Der moderne Antisemitismus indes imaginiert ein schmarotzerisches Leben von der Arbeit anderer, das ‚die Juden‘ führten, indem sie „die Mittel der Zivilisation

9 SPÖ-Landeshauptmann der Steiermark Franz Voves, zit. n. Die Presse, 5. 2. 2010, S. 11.

10 Holger Schatz; Andrea Woeldike: Freiheit und Wahn deutscher Arbeit. Zur historischen Aktualität einer folgenreichen antisemitischen Projektion. Münster 2001, S. 123.

überstrapazierten und pervertierten."[11] ‚Der Jude' steht so für die Zumutungen, den Zwangscharakter, aber auch für den Nutznießer des Zwangs der kapitalistischen Zivilisation. Der Antisemit identifiziert sie in seinem Wahn mit allem Abstrakten am Kapitalverhältnis und macht sie aufgrund ihrer angeblichen Weltverschwörung, die auf jedes Volk zersetzend einwirke, zur ‚Gegenrasse', zur zersetzenden und deshalb zu vernichtenden Macht.

In der Projektion leben auch ‚die Zigeuner' von dem, was sie unmittelbar vorfinden. Der Unterschied zum Rassismus ist, dass ‚die Zigeuner' sich nicht in der Natur, sondern in der Zivilisation bewegen und also von dieser leben würden: Vom Besitz der Einzelnen aus einer Gemeinschaft, in der sich die ‚Zigeuner' aufhalten, zu der sie aber nicht gehören. Sie würden sich das, was deren Angehörige in ‚ehrlicher Arbeit für sich selbst' hergestellt hätten (worin schon der erste ideologische Trugschluss liegt, die Verkennung des Zwecks der Kapitalverwertung) mit unlauteren Mitteln und ohne Arbeit aneignen: Der ‚Zigeuner' wird vorgestellt als „archaischer Parasit"[12]. Das Verhältnis von Antiziganismus und diesem mittlerweile historisch gewordenen Rassismus drückt sich in folgendem Zitat aus: „Während der primitive Mensch Wurzeln, Käfer, Samen zusammensucht, lenkt der Zigeuner sein Augenmerk auf Dinge, die schon einen Besitzer haben".[13]

In der aktuellen rassistischen Projektion lebt das Objekt des Rassismus allerdings nicht mehr von der ersten Natur, sondern von dem, was es in der zweiten Natur vorfinde und sich insofern zwar vermittelt, aber ebenso ohne eigentliche Arbeit und Planung aneigne: Sozialhilfe, Krankenversicherung, ‚Luxus-Asylheime' etc. Der hier ‚zugefallene' (was dem ‚Finden' des Gebrauchswerts entspricht) Wert, der nach wie vor auch Gebrauchswert sein kann, hatte – vor der als illegitim verstandenen Aneignung – mit dem Staat oder ‚dem Volk' einen zwar tatsächlich gesellschaftlichen, aber als natürlich imaginierten kollektiven Besitzer. Im Unterschied dazu eigne sich der „archaische Parasit", der ‚Zigeuner', Dinge an, die zuvor konkrete Privatbesitzer hatten, auch wenn diese ‚natürlich' zum Volk gehören: Hühner und Wäsche der Bauernfamilie, das Autoradio oder das Kleingeld der Passantin. Der Antiziganismus ist der gleiche geblieben, der Rassismus wurde für die Gesellschaft aktualisiert, in der Staat und Nation ohnehin als Natur firmieren.

Diese Vorstellung vom „archaischen Parasiten" bildet eine gewisse Bandbreite der behaupteten Aneignungsmodi ab: Sie „reichen vom ‚Diebstahl', der eine illegale Aneignung des Privatbesitzes Anderer darstellt, über das ‚Betteln"", das bei denen, die ihren erarbeiteten Besitz hergeben, ein gewisses Einverständnis begründet in einem nichtmate-

11 Markus End: „Wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen". Über historische Kontinuitäten im Zusammenhang von Arbeitsethik und Antiziganismus seit dem Frühkapitalismus. In: Phase 2 42/2012. http://phase-zwei.org/hefte/artikel/wer-nicht-arbeiten-will-der-soll-auch-nicht-essenn-60/ (letzter Zugriff: 7. 1. 2015).

12 End: „Wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen" (wie Anm. 8), S. 106.

13 Martin Block: Die Zigeuner. Ihr Leben und ihre Seele. Dargestellt auf Grund eigener Reisen und Forschungen [1936]. Frankfurt am Main 1997, S. 98.

riellen, psychischen Nutzen (siehe unten: zur Tauschlogik des Bettelns) voraussetzt, „bis zum ‚Hausieren‘, das auch jenen, die ihren erarbeiteten Besitz hergeben, einen Nutzen“, also einen Gebrauchswert, verschafft.[14] Der Hass auf die ‚bettelnden Fremden‘ speist sich also neben der Obsession der ‚Ortlosigkeit‘ wesentlich aus der Vorstellung, diese würden nicht selbst für ihren Lebensunterhalt arbeiten, sondern vom hart erarbeiteten Wohlstand der ‚Gemeinschaft‘ schmarotzen. Es ist das Zusammenspiel von ideologischer Affirmation des bestehenden Falschen, das so zum eigenen wird, und der Ahnung – die nicht sein darf – davon, dass ein anderer Zustand möglich sein könnte. Diese Möglichkeit wird in dem erkannt und zugleich verteufelt, was man auf die anderen, hier die ‚Zigeuner‘, projiziert und in ihnen hasst. So machen mittels der pathischen Projektion „die Beherrschten selber das Ersehnte zum Verhaßten“: Am ‚Zigeuner‘ wird sein „Glück ohne Macht“, sein „Lohn ohne Arbeit“ und seine „Heimat ohne Grenzstein“ gehasst. Dies haben Horkheimer und Adorno in den Elementen des Antisemitismus für das Bild der Juden „als das des Überwundenen“ festgestellt.[15] Es gilt, mit unterschiedlichem Inhalt in den Vorstellungen von ‚zigeunerischem‘ und ‚jüdischem‘ Glück, Lohn und Heimat, auch für den Antiziganismus.[16]

Um nicht zu verzweifeln an der Ahnung der Möglichkeit vom Glück, das doch so unmöglich scheint und ja gerade deshalb auch ist, müssen die betrogenen Massen „noch als Möglichkeit, als Idee … den Gedanken an jenes Glück immer aufs neue verdrängen, sie verleugnen ihn um so wilder, je mehr er an der Zeit ist. Wo immer er inmitten der prinzipiellen Versagung als verwirklicht erscheint [etwa im ‚Juden‘ oder im ‚Zigeuner‘], müssen sie die Unterdrückung wiederholen, die der eigenen Sehnsucht galt. Was zum Anlaß solcher Wiederholung wird, wie unglücklich selbst es auch sein mag, Ahasver und Mignon, Fremdes, das ans verheißene Land, Schönheit, die ans Geschlecht erinnert, das als widerwärtig verfemte Tier, das an Promiskuität gemahnt, zieht die Zerstörungslust der Zivilisierten auf sich, die den schmerzlichen Prozeß der Zivilisation nie ganz vollziehen konnten. Denen, die Natur krampfhaft beherrschen, spiegelt die gequälte [Mignon] aufreizend den Schein vom ohnmächtigen Glück wider.“[17]

Die Eigenschaften Mignons, jener von einer Schauspieltruppe gekauften kindlich androgynen ‚Zigeuner‘-Figur aus Goethes *Wilhelm Meister*, „die sich durch ihr unbändiges Spielen, Tanzen und Musizieren, jeglichem Ordnungs- und Disziplinierungsversuch widersetzt“, gelten Horkheimer und Adorno zusammen mit der Zauberei als Reste mimetischer Ausdrucksformen in der Moderne[18], als das Archaische, das eigene Vergangene

14 End: „Wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen“ (wie Anm. 11).

15 Max Horkheimer; Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main 2011, S. 208.

16 Antiziganismus und Antisemitismus haben teilweise ähnlich gelagerte Figuren hervorgebracht, etwa den armen, hausierenden ‚Betteljuden‘ und ‚Ostjuden‘. Bei aller Kritik am Überstrapazieren des Vergleichs werden in Wolfgang Wippermanns Buch *„Wie die Zigeuner“ – Antisemitismus und Antiziganismus im Vergleich* (Berlin 1997) solche Berührungspunkte gut ersichtlich.

17 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 15), S. 181.

18 End: „Wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen“ (wie Anm. 11).

– Vorstufe zur bürgerlichen Gesellschaft, die lockt und droht zugleich und deshalb verworfen werden muss. Das Sehnen, das nicht sein darf, den gleichermaßen objektiven wie internalisierten Zwängen kapitalistischer Vergesellschaftung nicht unterworfen zu sein, wird in Kombination mit der Vorstellung von den nichtarbeitenden, ortlosen ‚Zigeunern' zum verdrängten Wunsch, selbst ‚auch' nicht arbeiten zu müssen: die Verdrängung resultiert in der Verfolgung derer, die als Projektionsfläche dienen und in dieser Form als ‚Roma' und ‚Bettler' identifiziert in der Zeitung stehen.

Kollektiv und Entmenschlichung

Der aktuelle gemeinschaftliche Kampf gegen das Feindbild wird nun im Wesentlichen nicht gegen einzelne Bettelnde, sondern gegen ‚Bettelbanden' oder eine ‚Bettelmafia' geführt. Auch wenn diese beiden Vorstellungen von der Organisation ineinander greifen, müssen sie analytisch getrennt betrachtet werden. Die ‚Bettelbande' wird vorgestellt als genuine Organisationsform östlicher Provenienz, die zur ‚illegalen' Einreise nach Österreich verhilft, als Netzwerk in Österreich selbst und als klassische, das heißt kriminelle, hinterhältige, abgeschottete und im Verborgenen agierende Bande. Diese Vorstellung ist eine abgewandelte Version der Vorstellung vom ‚Zigeunerclan'.

Zur Illustration des autoritären Charakters Bettelbandengläubiger sei auf eine Aktion der *BettelLobbyWien* von 2012 hingewiesen, bei der ein angeblicher städtischer Bettelbeauftragter einen „Tag der organisierten Bettelei" ausgerufen hat. Als eine Autorität, in dem Falle vermeintlich die Stadt Wien, den Bettelnden quasi offizielle Anerkennung dadurch verlieh, dass sie die Einnahmen dieses Tages zu verdoppeln vorgab, glaubten Passanten und Passantinnen, dass es „geprüfte Bettler sind, und nicht irgendwelche Banden", von denen man ja „von Freunden und Bekannten" höre, sie müssten das Geld an „irgendwen anderen" weitergeben.[19] Dieses „irgendwer" verweist einerseits auf den vorgestellten Chef der Bande, der eine mögliche Entsprechung im ‚Zigeunerkönig' hat, andererseits und viel stärker auf den ‚Hintermann' der Bettelmafia.

Als scheinbare Mitglieder einer ‚Bettelbande' können dabei die ihr zugeordneten Menschen schon nicht mehr als Einzelne, als Individuen, wahrgenommen werden, die ihrer Not folgend das tun, was ihnen übrigbleibt, sondern nur noch als Mitglieder eines kollektiven Schmarotzers, dem es nur darum ginge, heute hier, morgen dort, sein parasitäres Leben auf Kosten der wahren Gemeinschaft führen zu können. Die angenommene Bedrohung durch aggressive ‚Bettelbanden' wird außerdem durch die allgemeine Paranoia vor organisierter Kriminalität verstärkt, vor den ‚Autoschieber-', ‚Einbruchs-', ‚Schlepper-' oder eben ‚Bettelbanden' aus dem Osten, die es ermöglicht, noch jeden

19 BettelLobbyWien: Stadt Wien ändert ihren Umgang mit Bettelnden. In: BettelLobbyWien:. http://bettellobbywien.wordpress.com/2012/09/20/stadt-wien-andert-ihren-umgang-mit-bettlerinnen/ (letzter Zugriff: 7. 1. 2015).

Einbruch, jeden Auto- oder Autoradiodiebstahl dem Wahn zu integrieren – und wenn die Ernte der heimischen Scholle bedroht ist, auch noch den „Weinblätterdiebstahl“ durch „Täter aus dem orientalischen Kulturkreis“ in „organisierten Banden“ zu phantasieren, gegen den die „Wiener Weinbauern“ nun „zur Selbsthilfe gegriffen“ und sich in „eigenen Wachtruppen“ organisiert haben.[20]

In der Betonung der östlichen Herkunft der ‚Bettelbanden‘ werden nicht zuletzt die Ablehnung der EU-Osterweiterung und die Forderung nach nationaler Abschottung zum Ausdruck gebracht. Weil man seit 2004 beziehungsweise 2007 „diesen Bettlern“ nicht mehr „nach dem Fremdenrecht wegen Mittellosigkeit Aufenthaltsverbot erteilen“[21], sie also einfach abschieben kann, müsse der Bauer jetzt um seine Ernte, der Autofahrer um sein Radio und der Passant eben um sein Kleingeld fürchten. Der ‚Bettler aus dem Osten‘ verkörpert nicht nur die Bedrohung der heimatlichen Idylle, die Bettelnden führen in ihrem offensichtlichen Elend die ständige Möglichkeit des eigenen Abstiegs vor Augen. Für jene aber, die nicht mehr durch Visapflicht für zentral- und westeuropäische Staaten oder Ausreiseverbot räumlich in ihrer ökonomischen Not eingeschlossen sind, die also unter den gegebenen wie beschissenen Umständen bettelnd in Wien oder anderswo ein bisschen weniger schlecht leben können als in Bukarest, Sofia oder sonst wo, ist es die rationalste Entscheidung, eben das zu tun – und sich zu organisieren, um Fahrt- und Logiskosten zu sparen, von Erfahrungen anderer zu profitieren und nicht alleine dazustehen. Diese, und somit quasi jegliche Form der Organisation steht unter Strafe, häufig reicht Blickkontakt zu anderen Bettelnden schon aus, um eine Strafverfügung wegen „organisierten Bettelns“ zu kassieren. Oder fürs „Bitte, bitte“-Sagen eine wegen „aggressiven Bettelns“.

Die Selbstverständlichkeit der ‚Fremdheit‘ der als lästig empfundenen Bettelnden sowie das vermeintliche Wissen um deren verbrecherische Organisation fließen mitunter direkt in die Gesetzgebung ein. Im März 2010 brachte die SPÖ im Wiener Landtag einen Antrag ein, der den Paragraphen 2 des Wiener Landessicherheitsgesetzes, der bestimmte Formen der „Bettelei“ unter Strafe stellt, um das Betteln in „gewerbsmäßiger Weise“ erweitern sollte und angenommen wurde – mit nachträglicher Bestätigung der Rechtmäßigkeit durch den Verfassungsgerichtshof. Zu Anfang der Begründung heißt es: „In letzter Zeit treten verstärkt Personen auf, die Wien offensichtlich organisiert und ausschließlich deshalb aufsuchen, um zu betteln und sich auf diese Weise eine fortlaufende Einnahmequelle zu verschaffen. Dieses Verhalten soll, sofern ausreichende Anhaltspunkte bestehen, dass die Betreffenden ausschließlich deshalb betteln, und sofern die Absicht der wiederkehrenden Begehung zur Verschaffung einer fortlaufen-

20 FPÖ: Anfrage betreffend illegale Ernte von Weinblättern, NR 1738/J XXV.GP (2014), S. 1. http://www.parlament.gv.at/PAKT/VHG/XXV/J/J_01738/fname_354083.pdf (letzter Zugriff: 7. 1. 2015).

21 Der Linzer Polizist Erwin Fuchs, zit. n. Oberösterreichische Nachrichten, 30. 6. 2004.

den Einnahme zu bejahen ist, strafbar sein, ohne jedoch ein generelles Bettelverbot vorzusehen."[22]

Im September 2009, also kaum ein halbes Jahr vor diesem Antrag, ergab eine parlamentarische Anfrage, dass in „den vergangenen 12 Monaten ... in Wien sechs Fälle von ‚Organisierter Bettelei' im Sinne des [bis zur oben genannten Erweiterung] geltenden Landesgesetzes festgestellt" wurden, wobei „bisher ... in keinem der sechs Fälle dahinter stehende Organisationen bzw. Personen ausgeforscht werden" konnten.[23] Auch wenn diese Statistik die angeblich so zahlreichen Fälle organisierten Bettelns in Wien widerlegt, schienen diese den Abgeordneten doch „offensichtlich". Seither ist in Wien mit bis zu 700 Euro Geld- oder bis zu einer Woche Haftstrafe zu belegen, „wer an einem öffentlichen Ort ... in aufdringlicher oder aggressiver oder gewerbsmäßiger Weise oder als Beteiligter an einer organisierten Gruppe um Geld oder geldwerte Sachen bettelt".[24] Fast alle anderen österreichischen Bundesländer haben sich in den letzten Jahren ähnliche Bestimmungen gegeben, das höchste Strafmaß für jemanden, der „eine andere Person zum Betteln ... veranlasst oder ein solches Betteln organisiert" ist in Oberösterreich mit 14 500 Euro oder sechs Wochen Haft festgesetzt.[25]

Der österreichische Verfassungsgerichtshof entschied mit Bezug auf die Worte „Wien aufsuchen" in der Begründung der SPÖ negativ über eine Beschwerde gegen dieses neue Gesetz, in der argumentiert wurde, dass es einem generellen Bettelverbot gleichkomme, was verfassungswidrig wäre. Der Wiener Paragraph aber sei verfassungskonform, weil er kein generelles Bettelverbot darstelle, sondern lediglich „mit der angefochtenen Wortfolge" – sprich „in aufdringlicher oder aggressiver oder gewerbsmäßiger Weise oder als Beteiligter an einer organisierten Gruppe" – „offenbar gezielt gegen Personen vorgegangen werden soll, ‚die Wien offensichtlich organisiert und ausschließlich deshalb aufsuchen um zu betteln'."[26] Er ist also verfassungskonform, weil er sich gegen ‚Fremde' richtet.

Während also die Vorstellung von der Bettelbande und die Kriminalisierung des ‚organisierten' Bettelns bei allem projektiven Inhalt zumindest noch darauf beruhen, dass die Bettelnden miteinander sprechen, tatsächlich sich in irgendeiner Form absprechen und organisieren müssen, ist die Macht einer ‚Bettelmafia' reine Wahnvorstellung. Allerdings: gerade dadurch, dass in der Regel offen gelassen wird, wer die ‚Bettelbanden' organisiere, entsteht eine Leerstelle, die Platz macht für den ‚Hintermann'. So schwingt in der Rede von der Bande die Mafia meist schon mit.

22 SPÖ Wien: Initiativantrag IA LG-00851-2010/0001-KSP/LAT (2010), http://www.wien.gv.at/ma08/infodat/2010/lg-00851-2010-0001-ksp-lat.pdf, S. 1 (letzter Zugriff: 7. 1. 2015).
23 BMI: Anfragebeantwortung betreffend „organisierte Bettelei in Graz", NR 2710/AB XXIV.GP (2009), S. 1. http://www.parlament.gv.at/PAKT/VHG/XXIV/AB/AB_02710/fname_167672.pdf (letzter Zugriff: 7. 1. 2015).
24 Paragraph 2, Abs. 1, Wiener Landessicherheitsgesetz.
25 Paragraph 1a, Abs. 2, Oberösterreichisches Polizeistrafgesetz.
26 VfGH 12. 10. 2012, G134/10. http://www.ris.bka.gv.at/Dokumente/Vfgh/JFT_09878988_10G00134_00/JFT_09878988_10G00134_00.pdf (letzter Zugriff: 7. 1. 2015).

Die Bettelmafia und ihre Opfer

Die ‚Bettelmafia‘ wird als Form ‚organisierter Kriminalität‘ angesehen, die im Wesentlichen darin bestünde, dass die Bettelnden nicht für sich selbst, sondern unter Zwang für andere bettelten. Schon 2004, im wahrscheinlich ersten Artikel in österreichischen Medien, in dem der Begriff Bettelmafia vorkommt, sagt der zuvor schon zitierte Linzer Polizist: „Wir wissen aus Erfahrungen, dass wir den Beweis nicht führen können, dass die Slowaken nicht freiwillig betteln. Das wäre dann Nötigung. Aber sie sagen nicht gegen die Hintermänner aus.“[27] Weil, so der Subtext, diese sie bedrohen würden. Oder, weil „die Opfer sich oft nicht als solche sehen“, was Gerald Tatzgern qua Amt als Leiter der Zentralstelle zur Bekämpfung der Schlepperkriminalität und des Menschenhandels im Bundeskriminalamt offenkundig besser weiß.[28]

Dieses Bild von einer Mafia muss nicht bei allen bettlerfeindlichen und antiziganistischen Einstellungen vorhanden sein, und es finden sich auch vermehrt Medienberichte und politische Interventionen, etwa von der schon erwähnten *BettelLobbyWien*, die auf die Banalität hinweisen, dass die Vorstellung einer ‚Bettelmafia‘ absurd ist und es konsequenterweise auch „keine Indizien für eine Bettelmafia“ gibt. Der hier vom *Standard* zitierte Sozialwissenschaftler Heinz Schoibl möchte allerdings, weil er „kein Kriminaler“ sei, die Existenz einer Mafia auch nicht ausschließen.[29]

Gewiss gibt es auch Beziehungen, in denen Bettelnde im eigenen Milieu, durch den jeweiligen Modus der Absprache und der Organisation, unmittelbarem Zwang und Gewalt oder ihrer Androhung ausgesetzt sind. Die Erfahrungsberichte aber zeugen davon, dass das Hauptproblem der Menschen neben der Armut die Feindschaft von Staat und Gesellschaft ist. Und auch in Interviews mit Bettelnden sehen manche von ihnen, wenn überhaupt, immer nur andere Bettelnde als Teil der ‚Mafia‘. Für die Existenz einer ‚Bettelmafia‘ existieren keine Belege, sogar der Salzburger Polizeipressesprecher Michael Rausch sagte im Sommer 2014, dass es weder Hinweise auf „dunkle Hintermänner, die alle Einnahmen abkassieren“, gebe, noch im Bezug auf die Bettelnden von „kriminellen Zwangsreisen“ gesprochen werden könne.[30] So löste sich dann auch etwa eine Anzeige der Salzburger Polizei vom September 2014 gegen einen slowakischen Staatsbürger wegen Menschenhandels bei der Staatsanwaltschaft in den Verdacht der Veruntreuung auf, weil er das für die Bettelnden verwahrte Geld sich angeeignet haben soll.[31] Neben dem oben zitierten Beispiel aus dem Wiener Landtag zeigt eine Artikelserie aus der *Neuen Kronen Zeitung* vom Jänner 2014, wie platte Lügen das ideologische Desinteresse an Fakten benutzen und befeuern können: Sie berichtete von einem „Luxusdorf in

27 Oberösterreichische Nachrichten, 30. 6. 2004.
28 Kurier.at: Bettler unter Generalverdacht, 1. 3. 2014. http://kurier.at/chronik/oesterreich/bettler-unter-generalverdacht/54.003.061 (letzter Zugriff: 7. 1. 2015).
29 Der Standard, 5. 10. 2013, S. 11.
30 Wilhelm Ortmayr: „Solange es sich rechnet, bettle ich“. In: MO – Magazin für Menschenrechte 36/2014. http://www.sosmitmensch.at/site/momagazin/alleausgaben/36/article/857.html (letzter Zugriff: 8. 1. 2015).

Rumänien“[32] – „Prunk, Pomp und Reichtum der Bettler-Mafia in ihrer Heimat!“ – und den „Hintermännern der Bettler-Mafia“, deren dortige „Villen … mit Bettlergeld finanziert“ würden, „während ihre Lakaien bei uns die Leute belästigen müssen“.[33] Dazu wurden Bilder von *National Geographic Deutschland* gedruckt, die Villen und, so heißt es in der ursprünglichen Reportage, „reiche Roma“ zeigen. Im Unterschied zur *Kronen Zeitung* wird in *National Geographic* der Reichtum allerdings mit Handel erklärt, eine ‚Bettelmafia‘ oder auch nur Betteln an sich kommen mit keiner Silbe vor.[34]

Volksfeind ‚Hintermann‘

In der Ideologie funktioniert die ‚Bettelmafia‘ wie folgt: Sie agiere unsichtbar im Hintergrund und ziehe dort die Fäden, organisiere also Transport, Aufenthalt, Unterkunft etc. der Bettelnden und sei die eigentlich profitierende Instanz, welche die sichtbaren Objekte des Ressentiments, also die Bettelnden, ‚ausbeute‘, unterdrücke und benutze. Die ‚Bettelmafia‘ sei skrupellos, würde ihre Opfer mit falschen Versprechungen locken oder unter Anwendung oder Androhung von Gewalt zum Betteln und dem Abgeben des Erbettelten zwingen, sie in maroden Unterkünften unterbringen, und so fort. Hier sei darauf hingewiesen, dass interviewte Bettelnde als durchschnittliche Tageseinnahmen meist relativ niedrige zweistellige Eurobeträge nennen, was allein bereits die Frage nach der ökonomischen Rentabilität einer solchen ‚Bettelmafia‘ ins richtige Licht rückt. ‚Die Hintermänner‘ seien außerdem nicht greifbar, aber nicht etwa, weil es sie nicht gäbe, sondern weil sie so sehr im Verborgenen – wahlweise im Ausland – und verschwörerisch handelten, dass sie sich den Ermittlungen immer entziehen könnten.

Dieser Opferstatus, der den Bettelnden gegenüber der Bettelmafia zugeschrieben wird, findet sich damit illustriert, dass Frauen, Kinder und Menschen mit Behinderungen betteln, die hier klassische Opferfiguren darstellen. Die anderen, die diesem Bild nicht so sehr entsprechen, also etwa gesunde Männer, die betteln, werden aus der Wahrnehmung größtenteils ausgeblendet. Es kann nur das Opfer gesehen werden, das vorher in die Objekte der Projektion hineingelegt wurde: „Anstelle von Erfahrung tritt das Cliché.“[35]

In dem mit „Menschenhandel“ befassten Paragraphen 104a des österreichischen Strafgesetzbuchs ist neben anderen Dingen wie „sexueller Ausbeutung“, „Ausbeutung der Arbeitskraft“ oder „Ausbeutung durch Organentnahme“ auch die „Ausbeutung zur Bettelei“ einer der für Menschenhandel notwendigen Vorsätze, und selbstver-

31 E-Mailverkehr mit den Pressesprechern der Salzburger Polizei und Staatsanwaltschaft.
32 Neue Kronen Zeitung, 21. 2. 2014, S. 18.
33 Neue Kronen Zeitung, 22. 2. 2014, S. 14.
34 Eine Aufarbeitung dieser Artikelserie findet sich auf dem Medienwatchblog Kobuk: Wie die Kronen Zeitung den Mythos der Bettelmafia schürt. http://www.kobuk.at/2014/02/wie-die-krone-den-mythos-der-bettelmafia-schuert/ (letzter Zugriff: 7. 1. 2015).
35 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung (wie Anm. 15), S. 211.

ständlich ist eine der Qualifikationen der Straftat ihre Begehung in einer „kriminellen Vereinigung“.[36] Sowohl rechtlich als auch ideologisch sind die Vorstellungen von ‚Schlepperei‘, ‚Menschenhandel‘, ‚Drogenmafia‘, ‚Zwangsprostitution‘ und eben auch der ‚Bettelmafia‘ verknüpft. In allen Fällen scheint der analysierte Zusammenhang zwischen ‚Opfern‘ im Inneren, die aus bestimmten Gründen Objekte von Ressentiments, Hass, Diskriminierung und Verfolgung werden, und der Bedrohung durch die ‚Hintermänner-Mafia‘ von außen offensichtlich, genauere Analysen müssten aber in jedem Fall einzeln angestellt werden.[37]

Die ‚Bettelmafia‘ ist in der Vorstellung also in erster Linie verantwortlich dafür, dass die verhassten Bettelnden, die als ‚Zigeuner‘ identifiziert werden, überhaupt nach Österreich kommen. Sie schleuse sie in die heimische Gemeinschaft ein und sei also Schuld am ganzen Übel ihrer Anwesenheit. Die ‚Hintermänner‘ firmieren als Verbrecher an der Volksgemeinschaft – die in Wahrheit *sekundäre Volksgemeinschaft* ist und wesentlich auf Auschwitz beruht.

Das Bedürfnis nach Schuldzuweisung an Verschwörer besteht nach wie vor und gehört zu einer Welt, die auf dem Kapitalverhältnis beruht. Es kulminiert in seiner wahnhaftesten Form im eliminatorischen, modernen Antisemitismus, dessen offenste und unmittelbarste Form aber in der postnazistischen Gesellschaft ein Tabu ist. So findet jenes Bedürfnis Aus- und Umwege über Banker, Heuschrecken, Manager, Spekulanten, Schlepper, Menschenhändler, EU-Bürokraten und dergleichen Feindbilder mehr, deren Gehalt unterschiedlich projektiv und unterschiedlich nah am wahnhaften Antisemitismus ist. Sie alle bewahren davor, das Ganze als das Falsche, konkrete Probleme als daraus resultierend und sich selbst und die eigene Gemeinschaft als Teil dieses Falschen erkennen zu müssen. Sie ermöglichen also, sich allein deshalb weiterhin zu den Guten zu zählen, weil man über 40 Stunden der Woche keine Verfügungsgewalt hat, diese aufgeben zu dürfen vergeblich wünscht, oder einfach nur zur Volksgemeinschaft gehört. Wenn auch die ‚Hintermänner‘ der ‚Bettelmafia‘ sich insofern nicht nahtlos in diese brüchige Reihe einfügen, als sie nicht die Züge der umfassend Herrschenden tragen, fungieren sie doch als personifizierte Verantwortliche für ein bestimmtes Übel, welches aber nicht etwa die Not der Bettelnden wäre, sondern vielmehr die Tatsache, dass sie durch Betteln mit dieser Not umzugehen versuchen und durch ihre Anwesenheit vor der Haus- oder Ladentür die nationale Reihenhaussiedlung verschmutzten. Die Figur des ‚Hintermanns‘ ist gekennzeichnet von Profitgier und Skrupellosigkeit, er wird als Teil einer internationalen Verschwörung gesehen und brächte das Übel ‚bettelnde Zigeuner‘ in die ansonsten vermeintlich ordentliche, arbeitsame und gemeinschaftliche Nation.

36 Paragraph 104a, StGB (Österreich).

37 Zur Figur des Schleppers als Projektion siehe Katharina Menschick: „Schlepper“, „Schleuser“ – Wahnvorstellung. In: hinterland-magazin 27/2014, S. 51 – 55. http://www.hinterland-magazin.de/pdf/Hinterland27_Klein.pdf (letzter Zugriff: 5. 1. 2014).

Der projektiv erzeugte ‚Mafiaboss' findet allerdings (bisher) keine eindeutige Projektionsfläche. Gleichzeitig ist die unterstellte Verschwörung der ‚Bettelmafia' keine allumfassende, weil der Zugriff der ‚Hintermänner' nicht als uneingeschränkt, wie jener der jüdischen Weltverschwörung vorgestellt wird, also nicht die Projizierenden selbst, sondern nur die ‚bettelnden Zigeuner' den bösen Machenschaften der Mafia direkt ausgesetzt und von ihr als bedroht angesehen werden. Wie sehr auch eine direkte Bedrohung des eigenen ‚Volkskörpers' durch eine derartige Verschwörung, die sich der ‚Zigeuner' bediene, phantasiert werden würde, wenn andere Elemente des Antiziganismus als das Betteln, etwa der Kindesraub, in den Vordergrund träten, bleibt hier eine spekulative Frage, das Potential ist aber vorhanden. Jedenfalls gibt der ‚Hintermann' der ‚Bettelmafia' ein Feindbild ab, das für den weiteren Niedergang des Wohlstands verantwortlich gemacht werden kann.

Abschiebung

Das Betteln ist eine der letzten Möglichkeiten, ein stets prekärer Versuch, das eigene Überleben noch ein wenig länger zu sichern für Menschen, die zum Zweck der Kapitalverwertung unnötig sind; die, weil sie leben, ohne gebraucht zu werden, weil sie als doppelt Freie auf dem Markt der Arbeit keinen Platz finden, keinen Platz in der Gesellschaft haben. Doch findet das Betteln nicht außerhalb der Tauschlogik statt, für ein paar Cent in den Pappbecher gibt's ein Danke, Mimik, die gelindertes Leid vermittelt oder man darf sich schlicht wieder in Ruhe gelassen fühlen vom Elend in dieser Welt. Wer Bettelnden etwas gibt, kann das gute Gefühl, wenigstens etwas gegen die größte Not getan zu haben, sein eigen nennen. Die pathischen Projektionen aber, die ‚Bettelmafia' und ‚Hintermann' ins Visier nehmen, wollen auch noch das verhindern. Sieht man die Bettelnden als Opfer fremder Mächte an, deren Leid kein Stück gelindert würde, wenn man ihnen Kleingeld gäbe, erscheinen sie also als Spielball dieser skrupellosen ‚Hintermänner', so kann man sich ein reines Gewissen machen. Es ermöglicht, den Bettelnden nicht aus Mitleid Geld zu geben, sondern ihnen aus ‚Mitleid' kein Geld zu geben. Jegliches möglicherweise aufkommende Mitgefühl kann so entweder unterdrückt werden oder, kommt es doch auf, ist mit der Mafia die Rechtfertigung zur Hand, warum man nichts gibt und nichts geben soll, gar darf. Die Almosenverweigerung wird Bürgerpflicht, denn die Bettelnden sitzen, geht man von der Existenz einer ‚Bettelmafia' aus, nicht mehr als doppelt Freie und auf dem Markt Gescheiterte, die unter dem Diktat der ökonomischen Not die Entscheidung zum Betteln getroffen haben, auf Europas Straßen, sondern unter dem direkten Zwang der Bettelmafia. Dieser aber gelte es, das Handwerk zu legen, vermeintlich zum Wohl der Bettelnden. Laut jenem Linzer Polizisten, der sich 2004 darüber beschwerte, Bettelnde nicht mehr wegen Mittellosigkeit

ausweisen zu können, sei mit Strafen wegen Bettelns „nicht beabsichtigt, bedürftigen Personen eine Einnahmequelle zu verwehren“, sondern „die Ausnutzung von hilflosen Personen einzudämmen beziehungsweise soweit wie möglich zu verhindern“.[38] Und auch für Gerald Tatzgern, den Chef der Abteilung gegen Menschenhandel im Bundeskriminalamt, der 2013 diesbezüglich zwei Verurteilungen vorweisen konnte[39], „ist es entscheidend, ob jemand aus freien Stücken aufhören kann“: „Ausbeutung … können wir nicht akzeptieren.“[40] Wie man am besten ‚Ausbeutung‘ durch volksfremde Profiteure verhindert, weiß der ökonomisch versierte Polizist im Volksgenossen so gut wie der Volksgenosse im Polizisten und vor allem besser als die dummen Armen, die sich ‚ausbeuten‘ lassen und es nicht einmal merken: Boykott, Almosenverweigerung fürs gute Gewissen.

Wenn das Betteln ‚nicht mehr attraktiv‘ wäre, weil ‚niemand mehr‘ etwas geben würde, dann würden ‚die Bosse‘ schon merken, dass es sich nicht lohnt und also – so viel ökonomische Rationalität wird auch von denen unterstellt, die glauben, Bettelnden bliebe regelmäßig etwas übrig, das abgepresst werden könnte – aufhören, die armen Menschen ‚auszubeuten‘. Letztere würden dann, so die Logik, ja auch nicht mehr geschäftsschädigend in der Einkaufsstraße sitzen und die Shoppenden daran erinnern, wie sehr vom Abstieg bedroht, beherrscht und ausgebeutet sie selbst sind.

In Gestalt der ‚Bettelmafia‘ erscheinen die Bettelnden zwar immer noch als ‚Zigeuner‘ und ziehen als solche den gesellschaftlichen Hass auf sich, gleichzeitig aber als Opfer. Allerdings nicht, was der Realität entspräche, als Opfer einer sie häufig von Bildungssystem, Krankenversicherung, Sozialhilfe, rechtsstaatlicher Behandlung, geregelten Mietverhältnissen und anderen Errungenschaften kapitalistischer Zivilisation ausschließenden Kapitalverwertung, als Opfer der Ressentiments, die ihnen überall entgegenschlagen und der Polizeiwillkür, der sie ausgesetzt sind, sondern als Opfer einer ominösen Mafia. So, wie es nicht sein kann, dass es keine unmittelbar Schuldigen für die eigene Situation geben soll, kann es auch nicht sein, dass niemand an der Situation der Bettelnden und dem eigenen Unbehagen an ihrer Anwesenheit Schuld haben soll.

Über die projektiv erschaffene ‚Bettelmafia‘ erscheinen der Kapitalismus, die eigene Nation und man selbst darin als die Guten, die ja gerne alles tun würden, um das offensichtliche Leid zu lindern. Im alltäglichen und als moralisch integer verstandenen Kampf gegen die ‚Bettelmafia‘ nimmt man sogar selbstlos die Bürde auf sich, bittenden Mitmenschen, die aufgrund der Ressentiments als solche nicht mehr wahrgenommen werden können, ein bisschen Kleingeld zu verweigern und ihre Abschiebung zu fordern. Die Verquickung mit dem Hass auf die Roma macht deutlich, dass hier der Wunsch der

38 Oberösterreichische Nachrichten, 30.6.2004.

39 Statistik Austria: Gerichtliche Kriminalstatistik 2013. Wien 2014, S. 58. www.statistik.at/dynamic/wcmsprod/idcplg?IdcService=GET_NATIVE_FILE&dID=149521&dDocName=077477 (letzter Zugriff: 7.1.2014).

40 Kurier.at: Bettler unter Generalverdacht (wie Anm. 28).

Guten nach Abschiebung potentiell als Platzhalter für den Vernichtungswahn begriffen werden muss. Das Attentat von Oberwart im Jahr 1995 zeigte gerade in seiner methodischen Heimtücke auf unmittelbarste Weise, was hier gemeint ist: Bei dem Anschlag in der dortigen Romasiedlung hatte Franz Fuchs auf das Schild an der Sprengfalle zwar geschrieben: „Roma zurück nach Indien", aber – es war eine Sprengfalle, das präzise Ziel: der Mord an Roma und Romnija. Beim Entfernen des Schildes detonierte die Bombe. Was als rassistische Forderung nach Abschiebung erschien, war Tarnung für einen antiziganistischen Mordanschlag. Vier Menschen wurden dabei getötet.

Tobias Neuburger

„Daß beide zwei ganz verschiedene Völker sind“

Zum Verhältnis von Antisemitismus und Antiziganismus

Antiziganismus war in den postnazistischen Gesellschaften lange kein Thema, kein Gegenstand öffentlicher Diskussionen oder wissenschaftlicher Forschung. Der seit einigen Jahren in Konjunkturen wiederkehrende Antisemitismus-Antiziganismus-Vergleich dient der Herstellung von Evidenz. Bei aller Ignoranz gegenüber dem Fortleben des Antisemitismus in Form des Antizionismus, dass es Antisemitismus gibt – auch wenn ihn deutsche Gerichte in jüngsten Urteilen letztlich für abgeschafft erklärten[1] – war und ist *common sense*. Die Einsicht jedoch, dass es Antiziganismus gibt, eine Ideologie, die einer eigenen Logik folgt, hat sich bis heute noch nicht durchgesetzt. Dass Sinti- und Roma-Bürgerrechtler in den politischen Kämpfen um die Anerkennung des an ihren Eltern und Großeltern verbrochenen Unrechts unter Bezugnahme auf den Antisemitismus argumentieren, dass auch sie „wie die Juden“ von den Deutschen und ihren Hilfsvölkern verfolgt, interniert und ermordet wurden, ist nachvollziehbar. Dass jedoch regelmäßig Wissenschaftler von Ähnlichkeiten zwischen Juden- und Zigeunerbildern auf Parallelen bis hin zur Identität schließen, ist es nicht.

Insbesondere innerhalb der Linken ist eine Tendenz beobachtbar, die Kritik des Antisemitismus zu verdrängen und an ihre Stelle jene anderer Ressentiments zu setzen. Diese Tendenz hat wohl damit zu tun, dass im Falle des Antisemitismus die problematische Vorstellung vom ‚reinen Opfer‘ – anders als im Falle von Rassismus oder Antiziganismus – nicht bewahrt werden kann: Bedingt durch die Existenz jüdischer Staatlichkeit als Schutzmacht gegen die antisemitische Bedrohung, können die Juden nicht mehr als eines jener ‚subalternen‘ Subjekte figurieren, mit denen sich die Linke stets bevorzugt identifiziert und solidarisiert.

Die Kritik des Antiziganismus muss daher zu ihrem eigenen Recht kommen. Anstatt obsessiv auf die relativierende Formel „wie die Juden“ hinauszulaufen, sollten gerade die Spezifika der Projektionen in den Blick genommen werden. Aus diesem Grund werden

1 Deniz Yücel: Antisemitismus? Ist abgeschafft. In: taz.de. http://www.taz.de/!154889/ (letzter Zugriff: 29.09.2015).

im Folgenden an drei zentralen Aspekten wesentliche Unterschiede von Antisemitismus und Antiziganismus diskutiert. Die Betrachtung fokussiert zwar nicht explizit den nationalsozialistischen Genozid an Roma und Sinti – doch gerade dieser ist als Bezugspunkt der Ausführungen stets im Bewusstsein zu halten. Denn der letzte Bezugspunkt einer jeden Kritik des Antiziganismus ist das massenhafte Töten, die nicht nur versuchte, sondern nahezu vollendete Vernichtung der Roma und Sinti.

Religiöse Wurzeln von Antisemitismus und Antiziganismus

Zu Beginn der westeuropäischen Geschichte der Sinti im 15. Jahrhundert spielten religiöse Aspekte in den vorherrschenden ‚Zigeunerbildern' eine gewichtige Rolle. Bereits zu dieser Zeit widmeten sich Chronisten und Geistliche der mysteriösen Herkunft und Anwesenheit dieser Menschengruppe. Religiöse Erklärungsmuster versprachen hierbei eine Antwort auf diese ungeklärten Fragen: Die ‚Zigeuner' seien Pilger auf einer mehrjährigen Bußfahrt durch die christliche Welt.

Als mögliche Gründe für ihre Bußfahrt kursieren seit der frühen Neuzeit unzählige Legenden.[2] Verbreitung fand hier zu Beginn insbesondere eine Konversionsgeschichte, die behauptete, dass die ‚Zigeuner' zunächst zum Christentum konvertierte Sarazenen (das heißt Muslime) seien und schließlich wiederum – unter Zwang – vom christlichen Glauben abgefallen wären. Diese Konversionsgeschichte wurde zudem häufig von der Legende flankiert, die ‚Zigeuner' hätten der Heiligen Familie auf der Flucht vor Herodes in Ägypten die Herberge verweigert.[3] Darüber hinaus dienten eine Reihe weiterer biblischer Geschichten zur Plausibilisierung der Anwesenheit der ‚Zigeuner' in Europa. So wurde behauptet, ein Zigeunerschmied hätte die Nägel für Christi Kreuzigung gefertigt oder dass sie Abkömmlinge Kains seien, der von Gott auf Grund seines Brudermords an Abel zu ewiger und ruheloser Wanderschaft verurteilt wurde.

In Anbetracht der skizzierten, religiös begründeten Erklärungsversuche für die Anwesenheit der ‚Zigeuner' in Europa sollte die folgende Feststellung des Historikers Wolfgang Wippermann verwundern: „Die religiösen Bestandteile sowohl des Antisemitismus wie des Antiziganismus weisen eine frappierende Ähnlichkeit auf, die nicht zufällig sein kann, sondern darauf hindeutet, daß der jüngere Antiziganismus nach dem Vorbild des älteren Antisemitismus konstruiert wurde."[4] Sicherlich können Vorurteile von einer auf eine andere Gruppe übertragen werden. Aber wenn

2 Siehe ausführlich hierzu Ines Köhler-Zülch: Die Heilige Familie in Ägypten, die verweigerte Herberge und andere Geschichten von ‚Zigeunern'. In: Daniel Strauss (Hg.): Die Sinti/Roma-Erzählkunst im Kontext Europäischer Märchenkultur. Heidelberg 1992, S. 35 – 84.

3 Wilhelm Solms: Zigeunerbilder. Ein dunkles Kapitel der deutschen Literaturgeschichte. Von der frühen Neuzeit bis zur Romantik. Würzburg 2008, S. 22 – 23.

4 Wolfgang Wippermann: „Auserwählte Opfer?". Shoah und Porrajmos im Vergleich. Berlin 2005, S. 16.

es zu Verschiebungen, Übertragungen und Transfers von stereotypen Bildern zwischen verschiedenen Objekten kommt, bedeutet das längst nicht zwangsläufig, dass sie in einem wechselseitigen Fundierungsverhältnis stehen. Die Ursachen, Funktionen und Konsequenzen mögen dennoch unterschiedliche sein und sind im Falle von Antisemitismus und Antiziganismus – wie noch zu zeigen sein wird – durchaus verschieden. Selbst wenn wir auf einer symbolischen Ebene Gemeinsamkeiten oder Strukturähnlichkeiten zwischen den religiösen Vorurteilen bezüglich Juden und ‚Zigeunern‘ finden können, übernehmen diese doch mitunter ganz andere Funktionen innerhalb des christlichen Bewusstseins. Dies betont auch der Historiker Gilad Margalit, der unterstreicht, dass sich die Einstellung der christlichen Autoritäten und des gemeinen Volks im Heiligen Römischen Reich in Bezug auf Juden und ‚Zigeuner‘ erheblich voneinander unterschied.[5]

So fällt dem Judentum innerhalb des christlichen Glaubens ein grundverschiedener Status als jener der ‚Zigeuner‘ zu. Freud hat den christlichen Antijudaismus als einen ödipalen Konflikt zwischen Vater- und Sohnesreligion gedeutet. Insbesondere betonte er, „daß alle diese Völker, die sich heute im Judenhaß hervortun, erst in späthistorischen Zeiten Christen geworden sind, oft durch blutigen Zwang getrieben.“[6] Die „schlecht getauften“[7] Christen, so könnte es ausgedrückt werden, werden den Juden den Monotheismus nie verzeihen und exerzieren an diesen ihren heimlichen Groll gegen die eigene Religion.

Gänzlich anders verhält es sich mit der Stellung des ‚Zigeuners‘ im christlichen Bewusstsein. Die Sinti sind, wie wir aus urkundlichen Erwähnungen und Chroniken des 15. Jahrhunderts wissen, als Christen in das Heilige Römische Reich eingewandert und wurden zunächst durchaus als solche – wenn auch als schlechte oder böse – anerkannt. Die Legenden von der verweigerten Herberge und dem Glaubensabfall situieren sie im Grenzbereich des Christentums. Sie stehen nicht nur in einem Naheverhältnis, sondern sind dem Christentum gar zugehörig. Als pilgernde Büßer repräsentieren sie Apostasie und Häresie. Sowohl Juden als auch ‚Zigeuner‘ sind somit kein bloßes Symbol des Fremden. Beide Feindbilder gehen, wie wir es an den religiösen Juden- und ‚Zigeunerbildern‘ erkennen können, nicht im Begriff der Xenophobie auf.

5 Gilad Margalit: The Image of the Gypsy in German Christendom. In: Patterns of Prejudice 2/1999, S. 76.
6 Sigmund Freud: Der Mann Moses und die monotheistische Religion [1939]. In: Ders.: Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Hrsg. v. Anna Freud. Bd. 16. Frankfurt am Main; London 1950, S. 198.
7 Ebd.

Jüdische und ‚zigeunerische' Verschwörung?

Sowohl Antisemitismus als auch Antiziganismus umfassen bestimmte Formen einer Verschwörungstheorie. Doch der projektive Charakter von jüdischer und ‚zigeunerischer' Verschwörung könnte unterschiedlicher nicht sein – die ihnen jeweils zugeschriebenen Gefahren sind von anderer Qualität und Reichweite. Der Antisemitismus tritt als ideologisches Welterklärungsprogramm auf, der Jude figuriert hier als universale Gefahr und bildet etwas wie die Inkarnation der Moderne. Der Antisemit halluziniert eine jüdische Verschwörung im Großen, in einem weltumspannenden Maßstab. Der Wahn der jüdischen Weltverschwörung ist eine Rationalisierung der unverstandenen Prinzipien kapitalistischer Vergesellschaftung: Der Jude erscheint als (Zwischen-) Händler, Spekulant und abstraktes Prinzip einer durch Wert vermittelten Gesellschaft. Auch der moderne Antiziganismus beinhaltet eine Art Verschwörungstheorie. Doch im Gegensatz zum antisemitischen Welterklärungsprogramm verbleibt die ‚zigeunerische' Verschwörung auf der Ebene von Alltag und Lebenswelt. Es ist keine abstrakte, sondern eine Verschwörung ubiquitärer Kleinkriminalität, deren Proponenten nicht als Verkörperung eines abstrakten Prinzips in Erscheinung treten, sondern vielmehr als allgegenwärtige, leibhafte Plage.

Anhand von Ausführungen des Kriminalisten und Schriftstellers Friedrich Christian Avé-Lallement in seinem einflussreichen Werk *Das Deutsche Gaunerthum* kann diese Differenz, das sich unterscheidende Gefahrenpotential im Wahn jüdischer und ‚zigeunerischer' Verschwörung, expliziert werden: „Wenn auch die Zigeuner dem rationellen Verbrechen sogar den Namen verliehen haben, wenn gerade sie bei ihrem ersten Auftreten in der ganzen Eigenthümlichkeit und Farbigkeit ihres besonderen Wesens den scharfen Typus des verbrecherischen Vagantenthums abgaben, wenn sie auch mit ihrer eigenthümlichen Schlauheit und Kunstfertigkeit ... ein Gewerbe vom Verbrechen machten, ... so ist das Zigeunerwesen doch niemals auch nur entfernt in das bürgerliche Verkehrsleben so tief hineingedrungen, wie das christliche und jüdische Gaunerthum dies vermocht hat."[8] ‚Zigeuner' treten hier als Inbegriff des kleinen Berufsverbrechers in Erscheinung. Das „Zigeunerwesen" konnte sich aber nicht, folgen wir den Ausführungen Avé-Lallements, in vergleichbarem Ausmaß in das polit-ökonomische System der bürgerlichen Gesellschaft einschleichen. Sie bleiben, ganz im Gegensatz zum sich verkleidenden und maskierenden Juden, ein „scharfer Typus". Der Vergleich der Bilder vom Juden und ‚Zigeuner' zeigt: lediglich in Bezug auf erstere existiert die Vorstellung des Einschleichens und der Mimikry. Eine vergleichbare Idee ‚zigeunerischer' Mimikry existiert nicht. Hier wird greifbar, dass antisemitische und antiziganistische Projektionen

8 Friedrich Christian Benedict Avé-Lallement: Das deutsche Gaunerthum in seiner social-politischen, literarischen und linguistischen Ausbildung zu seinem heutigen Bestande. Bd. 2. Leipzig 1858, S. 34.

inverse Vorzeichen aufweisen. Gemäß dem Antiziganismus ist es nicht der ‚Zigeuner‘, der die bürgerliche Gesellschaft infiltriert, sich in sie einschleicht, vielmehr wirkt sein lüsterner, libidinöser und freiheitsliebender Lebensentwurf, es nicht zu tun, anziehend und verlockend. Anhand dieser Attraktion für das zivilisierte Subjekt wird deutlich, auf welche Weise Antiziganismus eine Form romantischen Antikapitalismus ist. Der ‚Zigeuner‘ und sein Lebensentwurf besitzen Ansteckungsgefahr: „Männer und Weiber, wer nur will, finden in ihrer Gesellschaft bereitwillige Aufnahme. Der Zulauf ist stark; denn wer seines Halses nicht sicher ist, findet bei ihnen Verborgenheit und Schutz und wem ein geordnetes Leben nicht behagt, der kann unter den Zigeunern ein Luderleben führen, wie er es nur wünscht.“[9]

Jüdische Mimikry, Feigheit und Verschlagenheit wurden im ethnographischen Diskurs des 19. Jahrhunderts mit ‚zigeunerischem‘ Stolz und Eitelkeit kontrastiert. Richard Liebich, einflussreicher Verwaltungsbeamter, formulierte dieses Kontrastverhältnis folgendermaßen: „Der Jude schmiegt und biegt sich, ja er verbirgt, verkriecht und verleugnet sich, sobald es sein Vortheil erheischt oder die Noth gebietet. Der Zigeuner bleibt in stolzem Selbstbewußtsein zu jeder Zeit, unter allen Verhältnissen, in Gutem und Bösem immer derselbe. Und dieses Selbstbewußtsein findet auch äußerlich insofern einen unterscheidenden Ausdruck, als der Zigeuner stets von seiner ‚Nation‘, der Jude dagegen nur von ‚seinen Leuten‘ zu sprechen pflegt.“[10] Dem ‚Zigeuner‘ wird zwar eine gewisse Gerissenheit zugestanden, doch zur Infiltration ist er aufgrund geistiger Indolenz letztlich nicht in der Lage. Er tritt als durchaus konkretes Objekt in Erscheinung, der intellektuelle, selbstverleugnende und sich maskierende Jude wird demgegenüber als ein entgegengesetztes, abstraktes Prinzip phantasiert, das Konkretes nur vortäuscht. Damit hängt zusammen, dass der Antiziganismus stets am konkreten Objekt ansetzt, während die antisemitische Wahnvorstellung auch Ausdruck selbst ohne ein solches Objekt finden kann. Es gibt keinen Antiziganismus ohne ‚Zigeuner‘ – beziehungsweise ohne Menschen, die der Wahn für ‚Zigeuner‘ hält. Dies ist ein zentraler Unterschied, der bei den häufigen wissenschaftlichen Vergleichen von Antisemitismus und Antiziganismus allzu leichtfertig ausgeblendet wird. Während die insinuierte List und Hinterhältigkeit des Juden zur Illusion einer weltweiten Verschwörung und heimlichen Herrschaft verdichtet wird, verhält es sich im Falle der ‚Zigeuner‘ anders. Sie werden als eine eher alltägliche und unmittelbare Bedrohung imaginiert, wobei das Bedrohliche, aber auch das Faszinierende selbst daher kommt, dass sie gerade im Alltag und in den unmittelbaren Beziehungen als immer zugleich außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft miteinander Vereinte gedacht werden.

9 Theodor Tetzner: Geschichte der Zigeuner. Ihre Herkunft, Natur und Art. Weimar 1835, S. 30.

10 Richard Liebich: Die Zigeuner in ihrem Wesen und ihre Sprache. Leipzig 1863, S. 18.

Antisemitismus, Antiziganismus und Triebökonomie

Die Disparität des ‚Zigeuners' als konkretes Objekt und des Juden als ein abstraktes Prinzip hängt damit zusammen, dass die jeweiligen Projektionen im Triebhaushalt unterschiedliche Funktionen übernehmen. Dies kann insbesondere anhand der durch die ethnographische Literatur beziehungsweise „Tsiganologie" des 19. Jahrhunderts kolportierten Juden- und Zigeunerbilder nachgezeichnet werden. Gerade sie aber wird von der heutigen Antiziganismusforschung häufig dazu benutzt, Analogien und Gemeinsamkeiten von Antisemitismus und Antiziganismus zu betonen. Tatsächlich wurde im 19. Jahrhundert in den dubiosen wissenschaftlichen Abhandlungen nicht selten eine vergleichende Darstellung von Juden und ‚Zigeunern' zum Ausgangspunkt genommen. Hierbei wurden zwar durchaus Übereinstimmungen und Gemeinsamkeiten verhandelt und postuliert, doch letztlich enden die Vergleiche stets in der *conclusio*, dass die Unterschiede die Gemeinsamkeiten bei weitem übertreffen.

In seiner populärwissenschaftlichen Darstellung der *Geschichte der Zigeuner* von 1835 macht Theodor Tetzner einen solchen Vergleich. Bei seiner Zurückweisung einer aus dem späten 17. Jahrhundert stammenden Legende, die ‚Zigeuner' seien verwilderte Juden[11], behandelt er insbesondere am Gegenstand des osteuropäischen Judentums auffällige Gemeinsamkeiten. Er fragt: „Schon das Aeußere beider Nationen zeigt in vielen Stücken eine auffallende Uebereinstimmung. Man sehe nur das glänzend schwarze Haar und die glänzend schwarzen Augen; sind sie nicht bei dem Zigeuner wie bei dem Juden zu finden?"[12]

Nachdem er Physiognomie und äußeres Erscheinungsbild von Juden und ‚Zigeunern' verglichen hat, fasst er zusammen, dass sie in dieser Hinsicht vollkommen identisch seien. Bedeutend hervorstechendere Übereinstimmung entdeckt Tetzner zudem in der Gegenüberstellung alltäglicher Gewohnheiten. Beide, so führt er aus, ziehen es vor, im Dreck zu leben, zeichnen sich durch ausgesprochene Unreinheit aus und seien die handfeste Verkörperung des Landstreicher- und Vagabundentums. Zudem wäre Juden wie ‚Zigeunern' eine grenzenlose, quasi tierische Liebe zu ihren Kindern eigen. Über all diese geteilten Charaktereigenschaften hinaus betont Tetzner eine gemeinsame geistige Kapazität: „Am meisten aber zeigt sich in geistiger Hinsicht eine Harmonie zwischen beiden Völkern, die in Erstaunen versetzt. Beide sind, bei guten Anlagen, voller List und Ränke; beide nehmen es mit der Ehrlichkeit nicht so genau. ... Scheu vor aller ernsten Arbeit ist ebenfalls ein Charakterzug beider Nationen."[13]

Doch solche Vergleiche, die gar „eine Harmonie zwischen beiden Völkern" feststellen, enden, sobald sich der Fokus vom osteuropäischen, ländlichen Juden auf das

11 Johann Christoph Wagenseil: Buch von der Meister-Singer Holdseligen Kunst [1697]. Göppingen 1975.

12 Theodor Tetzner: Geschichte der Zigeuner (wie Anm. 9), S. 58.

13 Ebd. S. 59–60.

städtische Judentum verschiebt. Dann argumentiert Tetzner, dass die Korrelation jüdischer und ‚zigeunerischer‘ Eigenschaften zufällig ist und lediglich einer oberflächlichen Betrachtung standhält. Wenn Tetzner den ‚städtischen Juden‘ zum Thema macht, ist es mit den Homologien ein für alle Mal vorbei: „Wir reden hier natürlich nicht von denjenigen Juden, welche in größeren Städten wohnen und hier zum Theil im Luxus den Ton angeben, sondern von dem eigentlichen Schacherjuden oder noch besser von dem Judenpöbel, wie er sich in den von Abrahams Samen reichlich gesegneten Ländern, wie in Polen und Galizien, findet.“[14] So kommt selbst dieser manisch auf das Gemeinsame von Juden und ‚Zigeunern‘ zielende Autor, der Schuldirektor Theodor Tetzner, zu dem Schluss, dass es „auch mit der vermeintlichen Aehnlichkeit zwischen Juden und Zigeunern nicht fort will und daß beide nur … in zufälligen, aber nicht in wesentlichen Dingen, eine gewisse Uebereinstimmung mit einander haben“[15].

Der Jude erscheint im Wahn des Antisemiten zur selben Zeit als rückschrittlich und fortschrittlich, er firmiert als Verkörperung von Archaik und Moderne zugleich. Der antisemitische Komplex leitet sich sowohl aus dem Es als auch aus dem Über-Ich ab. Ihm liegt das Motiv von Triebhaftigkeit und idealem Triebverzicht zugrunde. So existiert neben dem erwähnten archaischen Bild des ‚Ostjuden‘ ebenfalls die Imago von den zivilisierten, zur Sublimation fähigen Juden, die sie dem Antisemiten gerade so gefährlich erscheinen lässt.

Den Antisemitismus weist zentral die Verschiebung väterlicher Autorität auf die Juden aus, Antiziganismus hingegen die einfache Verschiebung verweigerter und verdrängter Triebe. Das projektive Bild von den ‚Zigeunern‘ staffiert sie als parasitäres Fossil, als wären sie quasi noch eine charismatische Gemeinschaft im Sinne Max Webers[16], die zugleich sowohl patriarchale als auch matriarchale Züge aufweist und in der die gemeinschaftliche Bande auf unmittelbarem Zwang und direkter körperlicher Gewaltanwendung beruht. Der hierin zum Ausdruck kommende ‚Gemeinschaftsneid‘ dürfte eine, wenn nicht die zentrale Triebfeder des Antiziganismus sein und weist diesen im Gegensatz zum Antisemitismus als eine einfache, romantizistische, unmittelbar regressive Herrschaftskritik aus.

Gemeinschaftsneid prägt auch den weitverbreiteten Hass der sekundären Volksgemeinschaft auf die Muslime: Wenn aber die Muslime um die politische Schlagkraft ihrer Gemeinschaft und den darin ausgelebten und fanatischen Hass auf die Juden beneidet werden, den die einheimische sich öffentlich verbieten muss,[17] liegt das unmittelbar Regressive antiziganistischer Projektion in einer Art Inzestneid. Auf das Bild

14 Ebd. S. 59.
15 Ebd. S. 61.
16 Max Weber: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen [1915–1919]. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. Tübingen 1986, S. 270–275.
17 Siehe hierzu Gerhard Scheit: Gemeinschaftsneid und Strafbedürfnis. Die zwei Formen des postnazistischen Bewusstseins. In: Bahamas 61/2011, S. 17–22.

von den ‚Zigeunern' wird eine Familien- und Clangemeinschaft projiziert, in der es kein Inzesttabu gäbe, also jenes Tabu, das der Antisemit zusammen mit der väterlichen Autorität auf das Bild von den Juden verschiebt, das zugleich wahnhaft für den abstrakten Tauschwert steht. Die ‚Zigeuner' erscheinen gerade hierzu als komplementärer, gar diametraler Gegenentwurf: Zusammen zeugen sie von der inneren und renitenten Abwehr dessen, was die Herrschaftsform ausmacht, deren letztgültiger Zweck das Akquirieren von Surplus, „die rastlose Bewegung des Gewinnens"[18] ist.

18 Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Der Produktionsprozeß des Kapitals. Marx-Engels-Werke. Bd. 23. Berlin 1962, S. 169.

Ljiljana Radonić

Vom Vergessen zum Porajmos, dem ‚Roma-Holocaust'

Ihrem Selbstverständnis nach den Roma und Sinti wohlgesonnene Autoren behaupten, es sei gefährlich, an den NS-Massenmord an Roma und Sinti zu erinnern, da dadurch der Eindruck entstehen könnte, sie hätten „immer" isoliert gelebt und diese Isolation sei nicht Ergebnis der Verfolgung, sondern eine Art universeller Gruppeneigenschaft.[1] Diesmal wissen es sogar ‚die EU' und der Europarat besser, denn sie betonen seit einem Jahrzehnt, wie wichtig es sei, an den ‚Genozid' zu erinnern. Der Menschenrechtskommissar des Europarats hebt hervor, dass „the importance of teaching about Roma history cannot be overemphasised. Teaching about Roma history, raising awareness of the Roma genocide during the Second World War, and building and maintaining memorial sites are the least states could do to honour Roma victims."[2] Eine Resolution des Europäischen Parlaments (EP) aus dem Jahr 2005 nennt nicht nur Roma als eine Opfergruppe im Nationalsozialismus, sondern verknüpft die Erinnerung mit den gegenwärtigen Angriffen auf Roma, denn „lasting peace in Europe must be based on remembrance of its history"[3]. Eine EP-Resolution aus demselben Jahr verweist aber bereits auf ein weiterführendes Problem, das der Terminologie: „the Romani Holocaust deserves full recognition, commensurate with the gravity of Nazi crimes designed to physically eliminate the Roma of Europe."[4]

Im Zuge der ‚Universalisierung des Holocaust'[5] als Synonym für Massenmord und Verbrechen gegen die Menschheit versuchten Roma-Organisationen und verschie-

1 Huub van Baar: The Way out of amnesia? Europeanisation and the recognition of the Roma's past and present. In: Third Text 3/2008, S. 384.

2 Thomas Hammarberg: The Romani holocaust and contemporary challenges: Tackling discrimination and human rights abuse of Roma. Intervention by Council of Europe Commissioner for Human Rights, 20./21. Oktober 2011, https://wcd.coe.int/ViewDoc.jsp?id=1855485 (letzter Zugriff: 9. 10. 2015); Gabriela Marin Thornton: The Outsiders: Power differentials between Roma and non-Roma in Europe. In: Perspectives on European Politics and Society 1/2014, S. 111 f.

3 European Parliament: European Parliament resolution on remembrance of the Holocaust, anti-Semitism and racism 2005, www.europarl.europa.eu (letzter Zugriff: 9. 10. 2015).

4 European Parliament: Resolution on the situation of the Roma in the European Union 2005, www.europarl.europa.eu (letzter Zugriff: 9. 10. 2015).

5 Jan Eckel; Claudia Moisel (Hg.): Universalisierung des Holocaust? Erinnerungskultur und Geschichtspolitik in internationaler Perspektive. Göttingen 2008.

dene Institutionen seit den 1990er Jahren, dem Massenmord an Roma und Sinti im Zweiten Weltkrieg mehr Aufmerksamkeit zu verschaffen. So versammelten sich 1994 Roma und Sinti aus aller Welt in Auschwitz, um 50 Jahre nach der Auslöschung des ‚Zigeunerlagers' in Birkenau dieses Ereignisses zu gedenken. Die Vereinigung polnischer Roma entschied sich dazu, ihren Sitz nach Oświęcim zu verlegen – um auf diese Weise an der symbolischen Bedeutung von Auschwitz zu partizipieren.[6] Doch diesen Versuchen war zunächst nur wenig Erfolg beschieden und es mangelte an Klarheit über die Begrifflichkeiten, wie schon die Verwendung der beiden Begriffe ‚Genozid' und ‚Roma-Holocaust' in europäischen Resolutionen zeigt.

In Ermangelung eines Staates, der Schutz vor aktueller Verfolgung bieten und die Erinnerung an die Verbrechen institutionalisieren könnte, wäre es zumindest von Vorteil, einen eigenen Begriff für die Verfolgung von Roma und Sinti in der Öffentlichkeit etablieren zu können. Ian Hancock, Linguist, Romani-Wissenschaftler und Menschenrechtsaktivist, prägte bereits in den 1990er Jahren den Terminus ‚Porajmos'. Doch ist dieser nicht nur deshalb umstritten, weil er in einigen Romanes-Dialekten zwar Zerstörung, in anderen aber Vergewaltigung heißt, sondern vor allem deshalb, weil Hancock ihn eindeutig als „Wort für den Roma-Holocaust"[7] begreift, also von der Gleichheit der beiden Phänomene ausgeht. Es habe zwei NS-Direktiven gegeben, eine zur ‚Endlösung der Judenfrage' und eine zur ‚Endlösung der Zigeunerfrage'.[8] Wie schnell sich solche Parallelisierungen in Widersprüche verstricken, zeigt Wolfgang Wippermanns Buch *„Auserwählte Opfer?": Shoah und Porrajmos im Vergleich*. Darin schreibt auch er von einer bereits 1938 angekündigten ‚Endlösung der Zigeunerfrage' und schildert eindringlich, dass Tausende Roma und Sinti als ‚Asoziale' bereits sehr früh in Konzentrationslager verschleppt wurden. Der innere Widerspruch in der Argumentation zeigt sich, wenn Wippermann erwähnt, dass „Zigeuner" erst 1943 aus der Wehrmacht ausgeschlossen wurden.[9] Seine Argumentation oszilliert zwischen einer Gleichsetzung und der Behauptung, Roma und Sinti wären ‚schlechter dran' gewesen als Jüdinnen und Juden, wenn er über die Roma und Sinti in den KZs schreibt, dass sie diese, „anders als die Juden, die nach den Novemberpogromen desselben Jahres ebenfalls in Konzentrationslager deportiert worden waren, nicht mehr verlassen durften. So gesehen, war die Lage der Sinti und Roma schlechter als die der Juden."[10] ‚Mischlingszigeuner' seien radikaler diskriminiert worden als ‚Halbjuden'[11] und Schreiben von SS-Männern

6 Slawomir Kapralski: Identity building and the holocaust: Roma political nationalism. In: Nationalities Papers 2/1997, S. 277.
7 Ian Hancock: On the interpretation of a word: Porrajmos as Holocaust. In: Thomas Acton; Michael Hayes (Hg.): Travellers, gypsies, Roma: The demonisation of difference. Newcastle 2006.
8 Ebd.
9 Wolfgang Wippermann: „Auserwählte Opfer?": Shoah und Porrajmos im Vergleich. Eine Kontroverse. Berlin 2005, S. 44.
10 Ebd. S. 36.
11 Ebd. S. 35.
12 Ebd. S. 41.
13 Ebd. S. 44. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Roswitha Scholz in ihrem Text über den „vergessenen Rassismus" der Linken im Allgemeinen und

würden zeigen, „dass die SS-Männer die ‚Zigeuner' noch mehr hassten als die Juden."[12] Auch vollkommene Gewissheit und vorsichtiger Zweifel wechseln sich in diesem Werk ab: „Diese Quellenzeugnisse deuten darauf hin, daß die deutschen Täter keineswegs nur Juden haßten, wie dies von Daniel Jonah Goldhagen behauptet worden ist. ‚Hitlers willige Vollstrecker' zeigten beim Massenmord an den Sinti und Roma einen noch größeren fanatischen Eifer, weil die antiziganistischen Ideologien und Stereotypen offensichtlich noch tiefer verwurzelt waren als die antisemitischen. Doch dies ist eine Vermutung."[13] Unzweifelhaft fielen rund 500 000 europäische Roma und Sinti einem Massenmord zum Opfer.[14] Ihre Mitwirkung in der Wehrmacht macht aber deutlich, dass Roma und Sinti massenhaft als ‚Asoziale' verfolgt und deportiert, unzählige in ‚Zigeunerlagern' wie Auschwitz-Birkenau, Lety und Hodonín ermordet wurden, die Verfolgung jedoch nicht – wie die der Jüdinnen und Juden – einem totalen Feind galt.[15] So verschonten etwa die kroatischen Ustaša 1942, als sie die Roma aus dem ‚Unabhängigen Staat Kroatien' nach Jasenovac deportierten und die meisten noch im Sommer desselben Jahres ermordeten, die muslimischen Roma aus Bosnien-Herzegowina, weil sich die lokalen Behörden dieses neuen Teils Kroatiens gegen die Auslieferung stellten und die Ustaša sie günstig stimmen wollten.[16] Das Bedürfnis, einen größeren Stellenwert für die Erinnerung an diesen Massenmord dadurch zu sichern, dass man ihn mit der Vernichtung der europäischen Jüdinnen und Juden gleichsetzt, steht einer Auseinandersetzung im Wege, die nach den Gemeinsamkeiten, aber auch den Unterschieden in der Verfolgungsgeschichte fragt sowie die teilweise eng miteinander verflochtenen Schicksale der beiden Gruppen beleuchtet, nicht aber dem Denken in Opferkonkurrenzen verfällt.

der Wertkritik im Besonderen eine Geringschätzung bis Verachtung des marginalisierten Themas attestiert. Leider bleibt ihr Bemühen auf eine weitgehende Übernahme der Zitate Wippermans beschränkt – sowie auf eine zunächst kritische, letztlich aber doch positive Bezugnahme auf Giorgio Agambens Begriff des homo sacer, des Vogelfreien. Während sie diesen Begriff zunächst historisch auf Roma und Sinti anwendet und Agambens Verständnis aller Menschen als potenzieller homines sacri zurückweist, spricht sie später in Anlehnung an Robert Kurz doch von einer „‚Ziganisierung' der sozialen Verhältnisse" und einer „Verallgemeinerung des Zigeunerstereotyps", die sich etwa in der „Denunziation" von Hartz-IV-Empfängern äußere. (Roswitha Scholz: Homo sacer und „die Zigeuner". Antiziganismus – Überlegungen zu einer wesentlichen und deshalb „vergessenen" Variante des modernen Rassismus. In: EXIT! 4/2007.)

14 Wenn also Guenter Lewy – als Antwort auf den behaupteten ‚Roma-Holocaust' – in Frage stellt, dass es sich bei den an Roma in Auschwitz begangenen Verbrechen überhaupt um einen ‚Genozid' oder um ‚Massenmord' gehandelt habe (Guenter Lewy: The Nazi persecution of the gypsies. New York 2000), so lässt er außer Acht, dass – wie Gilad Margalit, anderenorts teilweise Lewys Argument folgend, hier im Gegensatz zu diesem formuliert – „the genocide of the gypsies was carried out by the Nazi regime, sometimes in the same places and by the same murderers who perpetrated the Holocaust." (zit. nach Ofer Aderet: The Roma Holocaust memorial that wasn't built in a day. In: Haaretz, 16. 9. 2015, http://www.haaretz.com/weekend/week-s-end/the-roma-holocaust-memorial-that-wasn-t-built-in-a-day-1.464974 (letzter Zugriff: 9. 10. 2015); siehe auch Gilad Margalit: Germany and its gypsies. A post-Auschwitz ordeal. Madison 2002.)

15 Mit der imaginierten Allmacht ‚der Juden' als Alleinstellungsmerkmal des Antisemitismus befasst sich der Beitrag von Tobias Neuburger in diesem Heft.

16 Narcisa Lengel-Krizman: Genocid nad Romima. Jasenovac 1942. Zagreb 2003, S. 42; Mark Biondich: Persecution of Roma-Sinti in Croatia, 1941 – 1945. In: Center for Advanced Holocaust Studies (Hg.), Roma and Sinti. Under-Studied Victims of Nazism. Washington, D.C. 2002, S. 37.

Wie stark diese Lücken und Konkurrenzen, aber auch plumpestes stereotypes Denken, die Darstellung von Roma[17] in Ausstellungen von Gedenkstätten und Museen der letzten zehn Jahre prägen, zeigen etwa das *Jasenovac-Gedenkmuseum* in Kroatien am Ort des ehemaligen Ustaša-Konzentrationslagers und das *Holocaust-Gedenkzentrum* in Budapest. Beide Ausstellungen stammen aus dem Jahr 2006 und stehen unzweifelhaft im Kontext der Bestrebungen um den EU-Beitritt des jeweiligen Landes. So wurde das Budapester Museum von Viktor Orbán als EU-kompatible Antwort auf sein 2002 im Wahlkampf eröffnetes geschichtsrevisionistisches Museum *Haus des Terrors* in Auftrag gegeben – und 2004 wenige Wochen vor dem EU-Beitritt Ungarns eröffnet, obwohl die ständige Ausstellung erst zwei Jahre später fertiggestellt werden konnte. Die einander vom Aussehen her stark ähnelnden Ausstellungen in Jasenovac und Budapest orientieren sich beide in ihrer Ästhetik und dem Fokus auf individuelle Opfer stark am *US Holocaust Memorial Museum* in Washington und können als ein Versuch der Regierungen begriffen werden, ihr ‚Europäischsein' unter Beweis zu stellen – was einen Kritiker dazu bewog, die Jasenovac-Ausstellung als ein „Zugpferd Richtung Europa" zu charakterisieren, während sie die ehemalige serbische Vertreterin im Rat der Opfervertreter der Gedenkstätte als „postmodernen Müll" bezeichnete.[18] Das Gute an der ‚Europäisierung der Erinnerung', also einer Art meist informeller Ausrichtung an einer nebulösen Idee von der EU-Linie in Bezug auf den Umgang mit Geschichte, ist, *dass* sich diese Museen erstmals – im Falle von Jasenovac seit der Gründung der Gedenkstätte in den 1960er Jahren – umfassend mit der Verfolgung der Roma beschäftigen. Das Schlechte daran ist die Art und Weise, *wie* dies zum Teil geschieht.

Im Begleitband zur Jasenovac-Ausstellung bemüht die Autorin des Kapitels über die Roma-Opfer das ‚schlimmere' Schicksal der Roma, wenn sie über den „vergessenen Roma-Holocaust"[19] schreibt, der im Gegensatz zur Welle von Protest gegen die Massenvernichtung der Juden stünde – „although, it must be admitted, their numbers were much greater than those of the Roma."[20] Am Ende des Kapitels beschwört sie – völlig in Stereotypen gefangen – buchstäblich das ‚schlimmere Leiden': „It is certain that in comparison to the other inmates, the Roma had the worst time of it in the camp. Although they were used to persecution, the world of the concentration camp, in which hatred and evil ruled, was completely foreign to them. For a ‚people of freedom and

17 Die Formulierung ‚Roma und Sinti' hat sich im deutschsprachigen Raum eingebürgert, da hier, so wie in Holland oder Tschechien, eine größere Zahl von Sinti lebt(e), während in Ungarn und Ex-Jugoslawien gemeinhin nur Roma zu finden sind. Die langen Debatten über die ‚richtige' Bezeichnung der seit Jahrhunderten diskriminierten und verfolgten Bevölkerungsgruppe seien dahingehend abgekürzt, dass die Autorin mit dem Wort ‚Zigeuner' respektive ‚Cigan' als Schimpfwort aufgewachsen ist und daher von seiner Verwendung absieht.

18 Vgl. Ljiljana Radonić: Krieg um die Erinnerung. Kroatische Vergangenheitspolitik zwischen Revisionismus und europäischen Standards. Frankfurt am Main 2010.

19 Narcisa Lengel-Krizman: Genocid nad Romima – Jasenovac 1942. In: Tea Benčić Rimay (Hg.): Jasenovac Memorial Site. Jasenovac 2006, S. 159.

20 Ebd. S. 155.

unlimited movement' the barbed wire of the camp was unthinkable."[21] Die kürzlich verstorbene Historikerin, die 2003 die erste seriöse Monographie über den „Genozid an den Roma" in Jasenovac vorgelegt hat, ergeht sich hier in der Museumspublikation jedoch in pseudo-pädagogisierenden Stereotypen: „In time they learned the value of gold. ... Money comes and goes and is subject to change. Their experience of wandering through various countries taught them this golden wisdom."[22] Für kein anderes Kapitel wäre es denkbar, sich über die Entstehung der serbischen Sprache oder die Herkunft von Jüdinnen und Juden auf kroatischem oder jugoslawischem Boden auszulassen, doch im Roma-Kapitel sind nur vier Seiten der Verfolgung im Zweiten Weltkrieg gewidmet, während der Rest für Aussagen wie jene reserviert ist, dass Roma-Frauen heute nach wie vor gerne bunte Kleider tragen. Während Ausstellung und Museumspublikation Photographien und Zeugnissen von Opfern einen zentralen Stellenwert einräumen, finden sich im Roma-Kapitel nur zwei Aufnahmen aus Täterperspektive, die Frauen und kaum bekleidete Kinder im Schmutz am Boden sitzend zeigen sowie eine zahnlose, gegen einen Stacheldrahtzaun gedrückte alte Frau. Seinen schockierenden Höhepunkt erreicht der Text, wenn die Autorin ihre Entscheidung – im Gegensatz zu den anderen Kapiteln –, keine Zeugnisse von Überlebenden einzubeziehen, mit den Worten rechtfertigt, die Zeugnisse seien derart schockierend, dass man ihnen Glauben schenken könne oder auch nicht[23] – sie tut es nicht, lässt die Roma-Opfer also mit keinem Wort selbst Zeugnis von ihrer Verfolgung ablegen. Dieses Vorgehen wird nicht einmal durch einen Verweis auf die unzulängliche Quellenlage und die Instrumentalisierung der Überlebenden im sozialistischen Jugoslawien zu begründen versucht.

Die Problematik der Darstellung von Roma im Holocaust-Gedenkzentrum in Budapest ist hingegen dem Umstand geschuldet, dass die von Empathie mit den jüdischen Opfern und einer schonungslosen Auseinandersetzung mit den ungarischen Täterinnen und Tätern geprägte Ausstellung erst nachträglich die Roma als Gegenstand ‚dazubekam', diese Opfergruppe also auf Initiative von Roma-Aktivisten zum ursprünglichen Konzept der Ausstellung hinzugefügt wurde.[24] Und so liest sich das dann auch auf den Ausstellungstafeln: „auch" Roma seien erniedrigt worden, fielen „ebenfalls" pseudomedizinischen Versuchen zum Opfer. Die Spuren der nachträglichen Hinzufügung gipfeln in dieser Aussage: „in the concentration camps death harvested among Roma *as well*. ... Gypsies died by the thousand in that camp, *too*."[25] Weder die abwechselnde Verwendung der Begriffe ‚Roma' und ‚Zigeuner' wird im Museum thematisiert, noch die Frage, ob

21 Ebd. S. 170.
22 Ebd. S. 157.
23 Ebd. S. 170.
24 Éva Kovács; András Lénárt; Anna Lujza Szász: Oral history collections on the Holocaust in Hungary. In: S:I.M.O.N. – Shoah: Intervention. Methods, Documentation, 14. 10. 2014, http://simon.vwi.ac.at/index.php/working-papers/43-kovacs-eva-lenart-andras-szasz-anna-lujza (letzter Zugriff 9. 10. 2015).
25 László Karsai; Gábor Kádàr; Zoltán Vági: From Deprivation of Rights to Genocide. To the Memory of the Victims of the Hungarian Holocaust. Budapest 2006, S. 52 [Hervorhebung nicht im Original].

die Tatsache, dass die Verfolgung von Roma in einem Holocaust-Museum behandelt wird, auch heißen soll, dass von einem ‚Roma-Holocaust' ausgegangen wird. Objekte, die sich in der Ausstellung finden, wie Arztbesteck, Theatergucker, Kerzenständer und Ähnliches, verweisen ausschließlich auf jüdische Opfer. Die Diskrepanz zwischen der empathischen Darstellung der jüdischen Opfer und der Distanz zum anderen ‚Gegenstand' kommt am stärksten in folgenden Aussagen über „diese Leute" zum Ausdruck: „It was these people that the authorities kept trying to settle or drive to the territory of neighboring countries. ... The job of the authorities was not made easier by the fact that the law never defined who was to be regarded as a Gypsy", heißt es auf der Ausstellungstafel.

Doch nicht überall in der Ausstellung reduziert sich die Darstellung der Roma auf zwei Zeilen am Ende einer Tafel. Manche Texte befassen sich ausschließlich mit der Verfolgung der Roma – und offenbaren so die oben schon angedeutete enge Verflechtung der Verfolgungsgeschichte der beiden Gruppen, wenn auch die Gestaltung der Ausstellung diese Verknüpfungen eher erschwert als nahelegt. Das Kapitel des Ausstellungskatalogs über „‚Leben' in Auschwitz" etwa befasst sich nur mit jüdischen Häftlingen, während die „Massaker an Roma" später behandelt werden. Erst dort ist zu lesen, dass das ‚Zigeunerlager' in Auschwitz-Birkenau 1944 liquidiert werden sollte, um Platz für die ungarischen Jüdinnen und Juden zu machen, was jedoch zum Aufstand im ‚Zigeunerlager' führte und die Liquidierung wenigstens für kurze Zeit, bis zum 2. August 1944, hinauszögerte. Wir erfahren darüber hinaus, dass in Polen sesshafte Roma in jüdische Ghettos deportiert[26] und später zusammen mit den Warschauer Jüdinnen und Juden in Treblinka ermordet wurden. Selten wird das Leiden beider Gruppen zusammen auf empathische Weise geschildert: „Roma imprisoned in Komárom, which functioned as the largest collecting camp, had to undergo ordeals very much like those suffered by the Jewish victims of the summer deportations: their provision was poor, they often had no latrines at all, and their captors beat them"[27] oder „EINSATZGRUPPEN following the advancing German army in Soviet territory often massacred Gypsies along with Jews."[28] Besonders interessant wird der Vergleich, wenn es um die Versuche geht, militärischen Zwangsarbeitsdienst für Roma einzuführen: „The organization of the Gypsy forced military labour companies was rendered difficult by the fact that unlike Jews, Gypsies did not enroll obediently, and if they were captured and pressed into service, they escaped at the first opportunity."[29] Wie schon oben in Bezug auf die wissenschaftlichen Debatten dargestellt, werden solche dringend benötigten Auseinandersetzungen mit den Parallelen und Unterschieden in den Museen im besten Fall angedeutet, im schlechtesten arten sie in offene Opferkonkurrenzen aus. Es ist müßig, sich zu fragen,

26 Ebd. S. 52.
27 Ebd. S. 34.
28 Ebd. S. 52.
29 Ebd. S. 33.

ob es besser ist, dass die Verfolgung der Roma ‚wenigstens' auf diese Weise thematisiert wird, oder ob man es angesichts der Kritik gleich lassen sollte. Selbstverständlich entfällt im heutigen Ungarn ohnehin jegliche Aussicht auf eine vernünftige Umgestaltung und sind Museen noch das harmloseste Feld ungarischer Roma-Politik.

Manfred Dahlmann

Kapital, Geld und Wert

I

Die Verwandlung von Geld in Kapital

Dass Arbeiterbewegungsmarxisten mit den berüchtigten ersten 160 Seiten (es sind, zieht man die Vorworte ab, 112), also dem I. Abschnitt des *Kapitals*, der uns in den vorigen Teilen – aufbauend auf einer fiktiven Weltgesamtrechnung (Welt-GR) – die Basis für die Bestimmung der ökonomischen Kategorien lieferte, so gut wie nichts anfangen können, ist nicht weiter verwunderlich. Doch um die nächsten 31 Seiten, also den gesamten II. Abschnitt, steht es noch schlimmer und deren Missachtung kennzeichnet nicht nur den traditionellen, sondern den Marxismus insgesamt, die Neue Marx-Lektüre eingeschlossen. Dabei sagt schon der Titel dieses Abschnitts – der von Marx dann zudem in der Kapitelüberschrift direkt darunter noch einmal wiederholt wird –, dass es sich bei dem hier auf wenigen Seiten Dargelegten um den Dreh- und Angelpunkt des gesamten Werkes handeln dürfte, denn er lautet: *Die Verwandlung von Geld in Kapital.*

Es ist erstaunlich, wie es linken Theoretikern in immer neuen Anläufen – die denen der Bibelexegeten in Umfang und Spitzfindigkeit vergleichbar sind – gelingt, die einfachen und klaren Implikationen schon des Wortlauts dieses Titels über den Haufen zu werfen. Eindeutig geht aus ihm unmittelbar zweierlei hervor. Zum einen: zentrale Voraussetzung für die Existenz des Kapitals ist die des Geldes[1] und nicht die Arbeit.[2]

1 Das Geld ist das „letzte Produkt der Warenzirkulation" und „die erste Erscheinungsform des Kapitals". (Karl Marx: Das Kapital. Band 1, Berlin 1956 ff., MEW 23, S. 161.) Explizit angesprochen ist von Marx hier das Geld als solches (als Identität mit sich selbst ohne weitere Bestimmung, siehe dazu die vorigen Teile dieses Beitrages, insbesondere Teil IV, sans phrase 6/2015, S. 62 f.): „Geld als Geld und Geld als Kapital unterscheiden sich zunächst nur durch ihre verschiedene Zirkulationsform." (Ebd.)

2 Damit ist natürlich nicht bestritten, dass auch Arbeit, in historisch bestimmter Form: als ‚freie' Lohnarbeit etwa, eine weitere Voraussetzung der Kapitalzirkulation ist, neben vielen anderen, vor allem historischen. Aber die Bestimmung des Kapitalbegriffs erfolgt bei Marx ausgehend vom Geld, so wie er es in dem Abschnitt zuvor bestimmt hat.

Und Marx stellt sogleich dar, in welcher Form das Geld historisch existieren muss, damit es sich überhaupt erst in Kapital verwandeln kann. Diese Form haben wir – dabei die Marxsche Form der Darstellung so manches Mal durchbrechend und erweiternd – in den vorigen Teilen als universalisierten Kreislauf von Geld erfasst, in dem die Produktion von Waren zwar notwendige Bedingung ist, diese aber möglichst schnell aus der Ware-Geld-Zirkulation wieder zu verschwinden haben.[3] Zum Zweiten: wenn Geld sich in Kapital erst noch verwandeln muss, ist beides strikt auseinander zu halten, hegelsch gesprochen: die Begriffe unterscheiden sich wesenslogisch. Um hier exemplarisch nur den gängigsten Irrtum aufgrund der Missachtung dieser Trennung zu benennen: Jemand mag noch so viel Geld besitzen, er hält kein Kapital in Händen.[4]

Dass Marx in diesem zweiten Abschnitt die einfache Zirkulation[5] in die des Kapitals überführt, ist auch Marxologen unübersehbar; sie scheitern jedoch durchweg an der Bestimmung des Verhältnisses, in dem diese beiden Zirkulationsebenen zueinander stehen.[6] Der Grund dieses Scheiterns ist darin zu sehen, dass sie der hier von Marx vorgenommenen Kennzeichnung des Kapitals als einem „automatischen Subjekt" nicht die ihr zukommende Relevanz für die Marxsche Kritik insgesamt beimessen. Um die uns noch fehlende, aber alles entscheidende Bestimmung dessen, was Kapital seinem Begriff nach ist, vornehmen zu können, müssen wir uns der – von den bisherigen Marxphilologen umgangenen – Schwierigkeit stellen, dass das Kapital als ebenso dinglich, mit sich selbst identisch aufzufassen ist wie das Geld, aber empirisch als solches

3 Zu Letzterem siehe insbesondere Teil III, sans phrase 5/2014, S. 31 ff.

4 Es gibt noch ein Drittes, das aber nur am Rande erwähnt werden soll, weil es ein intensives Eingehen auf die geschichtlichen Voraussetzungen der Entstehung des Kapitals erfordern würde, auf die wir immer nur verweisen können: Der Begriff Verwandlung impliziert, dass das Geld das Kapital nicht logisch schon in sich enthält, sondern diese Logik historisch erst noch zum Geld hinzutritt. (Siehe dagegen Rudolf Wolfgang Müller: Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike. Frankfurt am Main; New York 1977) Andererseits verwendet Marx an gleicher (MEW 23, S. 170) und anderer Stelle (ebd. S. 181) auch den Begriff der Entpuppung statt den der Verwandlung, ein Bild also, das eine andere Interpretation des Verhältnisses von Logik und Geschichte bezüglich des Kapitalbegriffs erlaubt. Wie dem auch sei, wir gehen generell davon aus, das zeigt auch das 24. Kapitel im *Kapital* über die ursprüngliche Akkumulation, dass Marx die Geschichtlichkeit logischer Beziehungen nicht in der Weise reflektiert hat, dass er seine Auffassung explizit hätte machen können. Die gesamte Argumentation des *Kapitals* weist diesbezüglich nur aus, dass er, anders als in seinen Frühwerken, sich von der hegelschen Geschichtsphilosophie gelöst hat. Wer daraus aber den Schluss zieht (prototypisch dafür: Louis Althusser), Marx hätte sich von der geschichtlichen Bestimmung seiner Begriffe im *Kapital* verabschiedet, sei also zur Ontologie übergelaufen, blamiert sich schon bei oberflächlichster Lektüre. Wir sind jedenfalls der Auffassung, dass die ursprüngliche Akkumulation nur hat stattfinden können, weil im westlichen Abendland im Übergang zur Neuzeit historisch spezifische logische Denkformen und politische Umstände vorlagen, ohne die es, nirgendwo auf dieser Welt, je zur Verwandlung von Geld in Kapital gekommen wäre. – Logisch auf den Punkt gebracht lässt sich sagen: In jedem Tausch ist Geld (und Wert) impliziert; aber im Geld kein Kapital.

5 So nennt er das von uns in der Welt-GR Erfasste; wir werden sie, wenn nicht ausdrücklich auch ein Warenbezug angesprochen ist, künftig kurz Geldzirkulation nennen.

6 Die von ihnen zwar gestellten, aber nie hinreichend beantworteten Fragen etwa sind: Geht die erste in der zweiten auf? Hat die zweite den Primat über die erste? Ist die zweite historisch aus der ersten hervorgegangen, oder gar umgekehrt? Marx schreibt dazu: „Die Zirkulation des Geldes als Kapital ist dagegen [anders als die universalisierte Ware-Geld-Zirkulation] Selbstzweck [es resultiert also nicht aus einem subjektiven Motiv, wie der Profitgier], denn die Verwertung des Werts existiert nur innerhalb dieser stets erneuerten Bewegung." (Ebd. S. 167) Was diese ‚Profitgier' betrifft, sei angemerkt, dass dieses Motiv zweifellos weit

nicht erscheint, sondern ebenfalls nur als Geld, und darin dann die Dynamik generiert, die es als automatisches Subjekt fungieren lässt.

Geld und Kapital sind jedenfalls, trotz gemeinsamer Erscheinungsform, wesensmäßig verschieden. Die Synthesis, durch die hindurch das so Getrennte seine Einheit findet, ist, laut Marx, der Wert. Doch handelt es sich bei diesem nicht um den Begriff in der Bedeutung, wie er umgangssprachlich verwendet wird, etwa auch in der Marxschen Gleichung, dass 20 Ellen Leinwand 1 Rock *wert* seien,[7] und auch nicht in der, die wir zugrundegelegt haben, als wir feststellten, dass der Geldwert sich in Waren ausdrücken lassen muss.[8] Sondern der Wertbegriff, der diese Synthese zwischen Geld und Kapital leistet, ist als objektivierte Arbeit zu begreifen. Es wird sich herausstellen, dass der Kapitalbegriff nur bestimmt werden kann, wenn ihm (und von hier aus dann auch dem Geld) der so bestimmte Wert zugrundegelegt wird. Doch es gilt auch: nur vom Kapital aus gesehen erlangt diese Wertbestimmung ihre Berechtigung als zentrale Vermittlungskategorie der Kritik der politischen Ökonomie. Allein auf die Geldzirkulation bezogen ist die Unterscheidung zwischen Wert (in welcher Bedeutung auch immer) und Preis überflüssig; hier zählt nur das empirisch Vorfindliche und formallogisch eindeutig aufeinander Beziehbare, kumulierend in der allgemeinen Geltung des Satzes der Identität als logische Voraussetzung kapitalistischer Warenproduktion sowie im Gleichgewichtspostulat der Ökonomen.[9] Zwischen Wert und Preis lässt sich in der Zirkulationssphäre gar nicht sinnvoll unterscheiden – und deshalb ist den Ökonomen diese Differenzierung auch gleichgültig. Der Geld und Kapital synthetisierende Wert aber ist nichts empirisch Vorfindliches; und keine Ware, auch das Geld nicht, kein Rohstoff, und erst recht die konkrete, leiblich verausgabte Arbeit nicht, hat Wert an sich, kann deshalb auch nichts wertförmig ineinander vermitteln.[10] Der Wert, wie Marx ihn zu

verbreitet ist, aber nicht die Selbstverwertung des Werts erklären kann. Und die Unternehmen tragen dieser Dynamik Rechnung, indem sie Gewinne bilanztechnisch wie Kosten behandeln.

Marx schiebt, so kann man das vereinfacht ausdrücken, die Zirkulation von Kapital in die Ware-Geld-Zirkulation hinein. Real durchdringen sich beide ja auch bis zur Ununterscheidbarkeit. Es bleibt aber in logischer Hinsicht festzuhalten, dass ohne diese analytische Trennung von Geld- und Kapitalzirkulation das Kapital nicht in seiner Eigendynamik auf den Begriff zu bringen ist. In historischer Hinsicht weist die Marxsche Darstellung auch hier den Mangel auf, auf den wir schon öfters hingewiesen haben: Er kann nicht zeigen, was der materiell-genetische Grund war, der die Subjekte am historischen Beginn der Kapitalreproduktion – einzig im westlichen Abendland – dazu brachte, sich dieser historisch neuen Logik zu unterwerfen. Dieser Mangel dürfte für die Fehlinterpretationen des *Kapitals* zumindest ebenso verantwortlich sein wie die Marxschen Zugeständnisse an den populären, das heißt ontologischen Arbeitsbegriff.

7 Hier ist der Wert zunächst nur ein anderer Ausdruck für Äquivalenz, siehe dazu auch den Begriff logisches Geld in Teil I, sans phrase 3/2013, S. 190 f.

8 So insbesondere bei der Feststellung der Inflationsrate: Teil II, sans phrase 4/2014, S. 154 ff.

9 Ersteres wurde ausführlich im vorigen Teil abgehandelt (sans phrase 6/2015, S. 62 ff.), zu letzterem siehe Teil I (sans phrase 3/2013, S. 174 ff.). Um den Unterschied zwischen Geld- und Kapitalzirkulation schon hier in Bezug auf die ideologische Verfasstheit der Subjekte anzudeuten, sei darauf verwiesen, dass der Marxsche Fetischbegriff (siehe Teil IV, sans phrase 6/2015, S. 67 f.) aus der Ware-Geld-Beziehung hervorgeht: Das Geld lässt Dinge erscheinen, als ob sie eine Seele hätten. Bezieht man das Kapital mit ein, wird der Fetisch zum Wahn.

10 An der Stelle zu Beginn des *Kapitals* (MEW 23, S. 52, wo Marx erstmals von Arbeit spricht, und zwar von „abstrakt menschlicher Arbeit") führt er aus, dass Waren, rein als Tauschwerte betrachtet, „kein Atom Gebrauchswert" enthalten. Die Frage ist, ob dies für den Tauschwert ebenso gilt. Die Antwort kann nur

Beginn seines Übergangs zum Kapital fasst, muss, um überhaupt zu existieren, natürlich auch erscheinen, aber er kann dies, wie das Kapital, nicht selbst, nicht als solcher, sondern nur in vermittelter Form. Und so erscheint er im Geld[11] empirisch als Preis,[12] als Kapital aber, und das macht das Verständnis des Marxschen Kapitalbegriffes so schwierig, in ganz anderer Form. Dessen Identität und Existenz bildet sich in einem quasi-metaphysischen,[13] vom Wert eröffneten Raum, der allerdings, das kann nicht oft genug betont werden, ohne universalisierte Ware-Geld-Zirkulation gar nicht existieren würde.[14]

Als das zuinnerst Identische in Geld und Kapital prozessiert der Wert aus sich selbst heraus, insofern ihm Mehrwert zugeführt wird. In den Worten von Marx: Als Kapital wird der Wert „das Subjekt eines Prozesses, worin er unter dem beständigen Wechsel der Formen von Geld und Ware seine Größe selbst verändert, sich als Mehrwert von sich selbst als ursprünglichem Wert abstößt, sich selbst verwertet. Denn die Bewegung, worin er Mehrwert zusetzt, ist seine eigne Bewegung, seine Verwertung also Selbstverwertung.[15] Er hat die okkulte Qualität erhalten, Wert zu setzen, weil er Wert ist. Er wirft lebendige Junge oder legt wenigstens goldne Eier.“[16]

lauten: Die Gegenstände, die Warenform angenommen haben, welcher Art auch immer, beziehen ihren Tauschwert allein aus ihrer Warenförmigkeit, nicht aus ihrer Natur. Doch das scheint Marx anders zu sehen, wenn er zuvor schreibt: „Sieht man nun vom Gebrauchswert der Warenkörper ab, so bleibt ihnen nur noch eine Eigenschaft, die von Arbeitsprodukten.“ In den Folgesätzen zieht er dann von diesen „Arbeitsprodukten“ alle möglichen konkreten Arbeiten (Tischlerarbeit, Bauarbeit, Spinnarbeit) ab, bis nur noch „gleiche menschliche Arbeit, abstrakt menschliche Arbeit“ übrig bleibt (die er dann als „Gallerte“ bezeichnet, was die Eindeutigkeit, die traditionelle Marxisten in den hier verwendetet Arbeitsbegriff hinein lesen, zumindest arg relativiert). Diese (reine Nominal-) Abstraktion an den „Warenkörpern“ von all ihrem „nützlichen Charakter“ lässt den Schluss jedenfalls zu, dass ihnen nach der Abstraktion am Ende dann doch noch die „Eigenschaft“ verbleibt, Produkt „menschlicher Arbeit“ zu sein. Genau daran knüpft der Arbeiterbewegungsmarxismus in seinen Interpretationen des *Kapitals* an. Die Frage, ob Marx hier wirklich schon von ‚abstrakter Arbeit‘ redet, und nicht nur eine erste Annäherung an diesen Begriff bloß ungeschickt formuliert, braucht uns nicht weiter zu beschäftigen, denn sachlich steht eines fest: Weder die konkrete noch die abstrakte Arbeit noch Arbeit überhaupt kann real (materiell-substantiell) Eigenschaft von irgendetwas sein. Dem werden wir im Folgenden Rechnung tragen.

11 „Als das übergreifende Subjekt eines solchen Prozesses, worin er Geldform und Warenform bald annimmt, bald abstreift, sich aber in diesem Wechsel erhält und ausreckt, bedarf der Wert vor allem einer selbständigen Form, wodurch seine Identität mit sich selbst konstatiert wird. Und diese Form besitzt er nur im Gelde. Dies bildet daher Ausgangspunkt und Schlußpunkt jedes Verwertungsprozesses.“ (Ebd. S. 169)

12 Es sei daran erinnert, dass wir, um für diese Erscheinungsweise des Wertes im Geld eine empirische Anbindung vorlegen zu können, bei der Erstellung der Spalte Arbeitszeit in unserer Welt-GR festgelegt haben, dass die Summe aller Preise gleich der Summe aller Werte ist.

Nicht fehlen darf hier der Hinweis, dass es Alfred Sohn-Rethel war, der gezeigt hat, wie im Geld – von da an, seit es in Münzform existiert – ein soziales Verhältnis (das der Arbeitswert, siehe unten, ja von Grund auf auch ist) empirische Gestalt angenommen hat, und er mit dieser genetischen Herleitung dem Verdinglichungsbegriff, anders als Georg Lukács, eine wirklich materialistische Grundlage verschafft hat. Allerdings soll dabei nicht verschwiegen werden, dass es Sohn-Rethel nicht gelungen ist, die Verwandlung von Geld in Kapital ebenso materialistisch nachzuzeichnen.

13 Zum Begriff siehe die vorigen Teile, zur ersten Annäherung Teil I (sans phrase 3/2013, S. 172, Anmerkung 8).

14 Und genau deswegen kann man die Darstellung der Ökonomie nicht mit dem Kapital beginnen, sondern nur mit dem Geld.

15 Nur als nochmaligen Hinweis am Rande: Von Arbeit, in welcher Form auch immer, ist hier, bei der Bestimmung des Kapitals auf seiner allgemeinsten Ebene, explizit nicht die Rede. Es macht gerade den Clou der Marxschen Argumentation bezüglich des Arbeitsbegriffes aus, dass die Arbeit im Wertbegriff zwar impliziert werden muss – Näheres dazu wiederum unten –, in ihrer spezifischen Form aber erst von der Kapitalzirkulation her expliziert werden kann.

16 MEW 23, S. 169.

Einige Seiten später bestätigt Marx in zugespitzter Form dann die Prämisse, die wir unserer Welt-GR unterstellt haben: den Äquivalententausch, als (logisch und historisch notwendige) Voraussetzung dieser Selbstbewegung des Werts: „Man mag es drehen und wenden, wie man will, das Fazit bleibt dasselbe. Werden Äquivalente ausgetauscht, so entsteht kein Mehrwert, und werden Nicht-Äquivalente ausgetauscht, so entsteht auch kein Mehrwert.[17] Die Zirkulation oder der Warenaustausch schafft keinen Wert."[18] Dies wiederholt er auf der nächsten Seite, dabei das ungelöste Problem aller Ökonomen weiter präzisierend und auf den Raum verweisend, den wir als quasimetaphysischen bezeichnet haben: „Es hat sich gezeigt, daß der Mehrwert nicht aus der Zirkulation entspringen kann, bei seiner Bildung also etwas hinter seinem Rücken vorgehn muß, das in ihr selbst unsichtbar ist."[19] Es folgt unmittelbar anschließend dann der Satz, den alle Marxisten, die der Produktionssphäre den Primat zusprechen und die Zirkulationssphäre zu einem Oberflächenphänomen erklären, das sie – die einen mehr, die anderen weniger – für vernachlässigbar halten, überlesen oder verdrängen: „Kann aber der Mehrwert anderswoher entspringen als aus der Zirkulation? Die Zirkulation ist die Summe aller Wechselbeziehungen der Warenbesitzer." Es folgt eine kurze, erläuternde Ausführung,[20] die mit der Feststellung endet, die jedem Marxisten, der die Produktionssphäre für relevanter hält als die der Zirkulation, erröten lassen müsste: „Es ist also unmöglich, daß der Warenproduzent außerhalb der Zirkulationssphäre, ohne mit anderen Warenbesitzern in Berührung zu treten, Wert verwerte und daher Geld oder Ware in Kapital verwandle."[21]

Anschließend liefert Marx den kurzen, aber wichtigsten Absatz dieses zentralen Abschnitts des gesamten Werkes: „Kapital kann also nicht aus der Zirkulation entspringen, und es kann ebensowenig aus der Zirkulation nicht entspringen. Es muß zugleich in ihr und nicht in ihr entspringen."[22]

17 In der Terminologie der Ökonomen kann man hier statt von Mehrwert durchaus auch von (realem) Wachstum sprechen; es sollte nur klar sein, dass man beides keinesfalls unmittelbar in eins setzen darf.

18 Ebd. S. 177 f. Von überragender Relevanz wird diese Feststellung, dass Austausch keinen Wert schafft, beim Handel zwischen Staaten. Der Außenhandel ist der Ort, an dem die allgemeine Unbegriffenheit dessen, wie Mehrwert (und Wert) sich erzeugt, ideologisch die dollsten Blüten treibt – um hier den wohl treffenderen Ausdruck Wahn zu vermeiden. Aber darauf können wir erst eingehen, wenn der Kapitalbegriff vollständig bestimmt worden ist.

19 Ebd. S. 179.

20 Auch in dieser gibt Marx übrigens den Arbeitswerttheoretikern, wie schon an vielen Stellen zuvor – beginnend auf Seite 52 (also schon der Seite 4 seiner Darstellung, als er den Begriff „abstrakt menschliche Arbeit" einführt, siehe auch Anmerkung 10) – die Vorlage, die ihnen erlaubt, ihn für sich in Beschlag zu nehmen: Erkenntnistheoretisch gesehen begeht Marx auch hier den Fehler, die Beziehung zwischen Arbeit und Wert unter kapitalistischen Bedingungen als evidente Selbstverständlichkeit vorauszusetzen, obwohl doch, wie unten zu zeigen sein wird, die korrekte Erkenntnis der ‚Natur' dieser Beziehung erst mit der (historischen) Bestimmung des Kapitalbegriffs möglich wird.

21 MEW 23, S. 180.

22 Ebd. Genau das darzustellen, nämlich dass der kapitalistisch erzeugte Reichtum nicht in der Geldzirkulation entstehen kann, obwohl er nur dort sich realisiert, war der zentrale Zweck unserer vorigen Teile zu den Grundbegriffen der Kritik der politischen Ökonomie. Diese mussten so ausführlich ausfallen, weil im Grunde alle ökonomischen Theorien, Modelle und Kritiken, die gesamte ökonomische Praxis sowieso, die Geldzirkulation nie adäquat transzendieren, also nicht zum Kern der Sache vordringen.

Die Auflösung dieses Gegensatzes, der kaum noch als dialektischer, sondern eher als formallogischer Widerspruch (also einer *in adiecto*) zu fassen ist, formuliert Marx dann als das zentrale Problem seiner Bemühungen: „Die Verwandlung des Geldes in Kapital ist auf der Grundlage dem Warenaustausch immanenter Gesetze[23] zu entwickeln, so dass der Austausch von Äquivalenten als Ausgangspunkt gilt.[24] Unser nur noch als Kapitalistenraupe vorhandner Geldbesitzer[25] muss die Waren zu ihrem Wert kaufen, zu ihrem Wert verkaufen und dennoch am Ende des Prozesses mehr Wert[26] herausziehn, als er hineinwarf. Seine Schmetterlingsentfaltung muß in der Zirkulationssphäre und muß nicht in der Zirkulationssphäre vorgehn. Dies sind die Bedingungen des Problems. Hic Rhodos, hic salta!“[27]

23 Das kann sich auf nichts anderes beziehen als auf dieselben Gesetze, die auch die Ökonomen den Waren- und Geldmärkten entnehmen (neben dem Gleichgewichtspostulat die Mechanismen der Preisbildung, also vor allem der Einfluss des Verhältnisses von Angebot und Nachfrage bei der Bildung der Preishöhe sowie der Grenznutzen, siehe Teil II, sans phrase 4/2014, S. 133 ff.).

24 An dieser Stelle liefert Marx in einer Fußnote eine der wenigen Reflexionen auf sein eigenes Vorgehen. Sie klärt dieses aber kaum auf, sondern gibt eher seiner Unsicherheit bezüglich der Form seiner Darstellung Ausdruck. (Es sollte allgemein bekannt sein, dass Marx auch mit der letzten Fassung seiner Kritik der politischen Ökonomie noch längst nicht zufrieden war.) Wenn er hier von diesem Äquivalententausch behauptet, darin sei nur erfasst, dass die Kapitalbildung auch dann möglich sein muss, „wenn der Warenpreis gleich dem Warenwert“ sei, ist kaum eine andere Interpretation möglich, als die, dass Marx davon ausgeht, dass es so etwas wie einen ‚gerechten Preis‘ gäbe, nämlich einen, der dem (Arbeits-)Wert äquivalent ist. Wir gehen hingegen davon aus, dass jeder Warentausch seiner Natur nach immer ein Äquivalententausch ist, so wie davon, dass Wert und Preis, auf einzelne Waren bezogen, höchstens zufällig dieselbe Höhe haben.

Auch die weiteren Ausführungen in dieser Fußnote zum Durchschnittspreis – dem, wenn auch nur in „letzter Instanz“ „der Wert der Ware“ zugrunde läge – lassen bezüglich der Frage, in welcher Beziehung überhaupt der Wert zur Arbeit steht, Unsicherheit erkennen. Mir drängt sich besonders hier der Eindruck auf, dass Marx die Richtung, in die ihn seine Form der Darstellung treibt, selbst nicht ganz geheuer ist, und er immer dann auf den Arbeitswert (hier im Sinne des traditionellen Marxismus verstanden) zurückgreift, wenn er sich selbst vergewissern will, dass es in seiner Darstellung nicht – wie bei den von ihm so genannten Vulgärökonomen, zu denen heute die gesamte Zunft aller Ökonomen zählt – dazu kommt, ihn so zu verstehen, als schütte er in ihr ‚das Kind mit dem Bade aus‘ und leugne jede Beziehung zwischen Arbeit und Wert. Dass diese Gefahr gar nicht besteht, wird sich unten zeigen. Mit solchen Verweisen auf den Arbeitswert provoziert er jedenfalls geradezu den falschen Arbeitsbegriff aller Arbeitswertlehren, die sich auf ihn berufen.

25 Wir wollen hier noch einmal das Bild der Verpuppung aufgreifen (siehe oben Anmerkung 4) und folgenden Vorschlag machen, um das Problem der Geschichtlichkeit der Logik im *Kapital* im Sinne von Marx einer Lösung zuführen zu können: Hat die Verwandlung von Geld in Kapital erstmalig (auf einem genügend großen Gebiet, von genügend vielen Unternehmern forciert, also eine ‚kritische Masse‘ überschreitend) stattgefunden, dann verbreitet sich die darauf aufbauende neue Logik des Geldes ‚wie von selbst‘, so dass von da an das Geld in das Bild der Raupe gefasst werden kann, die das Kapital als Schmetterling in sich enthält.

26 Hier wird besonders deutlich, welche Vorteile sich Marx davon verspricht, noch nicht zwischen Arbeitswert und Preis zu unterscheiden. Würde man schon hier die tatsächlichen Verhältnisse in der Zirkulationssphäre, die Marx erst später einholen will, berücksichtigen, müsste man von Geldausdrücken (also Preisen und Gewinnen statt Werten) sprechen, was diesen Satz zu einem äußerst komplexen Gebilde aufblähen würde. Und zur Entschuldigung von Marx kann man ja durchaus mal anführen, dass er nicht ahnen konnte, dass seine späteren Interpreten sich schlichtweg weigern würden, seine Vereinfachung als solche wahrzunehmen, um dann Preis und Wert durchgängig als ein- und dasselbe anzusehen (und jede Abweichung als von Kapitalisten vollzogenen Betrug zu denunzieren).

27 MEW 23, S. 180 f. Die hier gelieferte Zusammenstellung der Marx-Zitate erweckt den Eindruck ständiger Wiederholung. Dieser Eindruck ist richtig und lässt sich auf den gesamten hier zur Debatte stehenden Abschnitt des *Kapitals* verallgemeinern. Vielleicht ist das sogar der Grund, warum die Interpreten diesen so vernachlässigen. Doch sollten sie sich einmal fragen, was denn hier ständig wiederholt wird und dies in einen fixierbaren Begriff zu gießen versuchen: Sie würden dann bemerken, dass dies im Grunde unmöglich ist – und genau dieses Bemerken ist unabdingbar um zu erkennen, was für ein Unwesen das Kapital seinem Begriff nach ist.

Die Wesensbestimmung des Kapitals

Nach dem Sprung in die Produktionssphäre – denn nur dort kann des Rätsels Lösung zu finden sein –, geht Marx das Problem des realen Wachstums (beziehungsweise die Frage, wie aus Geld Mehr-Geld erwachsen kann) unmittelbar mit der Untersuchung des Arbeitsprozesses an und beginnt mit der Analyse des Arbeitstages.[28] Wir gehen anders vor und nehmen wiederum einige Bedeutungsverschiebungen in den Marxschen Begriffen vor, werden aber zu denselben Resultaten kommen wie er.

Kapital haben wir bisher als eine besondere Art von Kreditgeld bestimmt: Eine Kreditart ist es selbst dann, wenn das Geld, das in Kapital verwandelt worden ist, aus Eigenmitteln eines Unternehmens stammt, denn es bekommt dieses Geld nach dem (erfolgreichen) Verkauf der Ware ja zurück. Das Geld, das als Kapital fungiert, bestimmen wir nun näher, indem wir nur das Geld berücksichtigen wollen, das in Unternehmen (und nur in ihnen, nicht von den beiden anderen ökonomischen Subjekten: dem Staat oder den Konsumenten) für Waren ausgegeben worden ist, die für sie notwendig waren, um die Waren zu produzieren, die sie dann in der Zirkulationssphäre verkauft haben.[29] Wobei wir, nicht zuletzt aufgrund unseres Vorgehens, eine Unterscheidung bezüglich der Unternehmen schon jetzt vornehmen, die Marx erst später ausarbeitet. Wir lassen alle Vorgänge unberücksichtigt, die rein distributiven Charakter haben, die also, von denen Marx – in dieser definitiven Form allerdings ausführlich erst im dritten Band des *Kapitals* durchgeführt – feststellt, dass sie, „beschränkt [sind auf ihre] wahre Funktion des Kaufens, um zu verkaufen – weder Wert noch Mehrwert [schaffen], sondern nur ihre Realisation und damit zugleich den wirklichen Austausch der Waren, ihr Übergehn aus der einen Hand in die andre, den gesellschaftlichen Stoffwechsel [vermitteln]".[30]

Oder anders: Man kann Marx hier durchaus eine didaktische Absicht unterstellen: Das ständige Umkreisen Ein und Desselben, dessen Begreifen gar nicht möglich ist, soll dem Leser doch noch einen Begriff ermöglichen, auch wenn dieser nicht eindeutig, sondern höchstens in theologischen Metaphern bestimmt werden kann.

28 Das vorrangige Ziel von Marx ist es hier zweifellos, die Mehrwertrate mit der Ausbeutungsrate der Ware Arbeitskraft gleichzusetzen, um so seine Ausführungen zum Doppelcharakter des Gebrauchswerts der Ware Arbeitskraft empirisch verifizieren zu können. Wir halten diese Verifikation weder für falsch noch obsolet oder gar historisch überholt, sondern für sachlich nicht notwendig, um das Kapital als Ausbeutungsverhältnis charakterisieren zu können (siehe auch unten Anmerkung 42). Was wir allerdings entschieden bestreiten, ist die Auffassung, dass sich aus dieser Analyse des Arbeitstages (aus dem Verhältnis von bezahlter zur unbezahlten Arbeit) nicht nur die Bedingung der Möglichkeit der Mehrwertproduktion und nicht nur die Höhe der Mehrwertrate ergibt (das kann unmöglich bestritten werden), sondern auch die Höhe der Mehrwertmasse. (Woraus dann folgen würde, dass, je weniger Lohn die Unternehmen zahlen, die Mehrwertmasse umso höher ausfällt. Dafür gibt es keinerlei empirische Anhaltspunkte, weit eher nur solche für das Gegenteil.)

29 Dieser Verkauf wird bekanntlich nur in seltenen Fällen auch von den Unternehmen organisiert, die diese Waren hergestellt haben. Dass zwischen Herstellung und Verkauf eine Vielzahl von Händlern, Maklern und sonstigen ‚Dienstleistern' geschaltet ist, die daran ‚gut' verdienen, ist dem gemeinen Verstande immer wieder Anlass, seinen Ressentiments freien Lauf zu lassen. Aber ohne deren Zwischenschaltung erführen die Unternehmen gar nicht ausreichend, welche Produkte sie produktiv herstellen können; geschweige dass die Waren ohne Zwischenhändler billiger würden, eher im Gegenteil.

30 Karl Marx: Das Kapital. Band 3, Berlin 1956 ff., MEW 25, S. 293. Diese Nichtberücksichtigung folgt natürlich zwingend aus der Erkenntnis von Marx, dass

Ohne jede Relevanz ist für uns jedenfalls die übliche Einordnung der Unternehmen in Sektoren, etwa in die aus dem industriellen[31] in Abgrenzung zu solchen aus dem Finanz- oder Dienstleistungssektor.

Darüber, welche Waren für die Herstellung einzelner, bestimmter neuer Waren notwendig waren – ob etwa auch die Werbung –, kann man sich endlos unterhalten. Diese ‚Unterhaltung' wird in den Unternehmen, aber auch in der Öffentlichkeit in aller Ausführlichkeit geführt, ja, hier wird kaum je über etwas anderes als den (Un-)Sinn einzelner Ausgaben gestritten.[32] Es gibt ja auch in der Tat keinen zwingenden Grund, die Ausgaben des Staates etwa für die Infrastruktur, die Bildung etc., oder die von der Warenproduktion ausgehenden Umweltbelastungen nicht als Aufwendungen zu betrachten, die als Kosten in die Konsumwaren eingepreist zumindest werden sollten.[33] Doch diese Diskussionen um die Notwendigkeit der Beteiligung welcher Waren und Kosten mit welchem Anteil an der Warenproduktion insgesamt führen in eine Sackgasse, aus der man nicht mehr zum Kern der Sache vordringt.

Dazu muss von Grund auf begriffen werden, dass die Kapitalbestimmung von vornherein nur in gesellschaftlich-allgemeiner Form erfolgen kann,[34] und das heißt, dass das Kapital zwar nur auf der Basis der Tauschakte, die wir in der Welt-GR erfasst haben wollen, existieren, aber von hier aus nicht in seine einzelnen, tatsächlich notwendig gewesenen Elemente wieder zerlegt werden kann. Von der Welt-GR aus könnte zwar rekonstruiert werden, welche einzeln-konkreten Produktionsmittel mit welchem Anteil Eingang

der Mehrwert nicht in der Geldzirkulation entsteht. (Siehe auch das Zitat oben, Anmerkung 18. Diese nahezu wortgleiche Wiederholung im dritten Band bestätigt jedenfalls noch einmal, dass jede Überordnung der Produktionssphäre über die der Zirkulation sich auf Marx nicht berufen kann.)

Zuzugeben ist jedoch, dass Marx hier von mir unvollständig zitiert wird; dies betrifft aber eine andere Sache als die Frage nach einem Primat: Denn Marx spricht hier nicht von ‚Vorgängen', sondern vom Warenhandlungs*kapital*. Die Berechtigung, auch bei dem Geld, das in den Tauschakten zwischen ‚reinen Händlern' gewinnbringend zirkuliert, von Kapital sprechen zu können, zieht Marx daraus, dass auch diese Gewinne dem Mehrwert insoweit entstammen, als sie in die Bildung einer Durchschnittsprofitrate mit eingehen. Dies ist natürlich völlig korrekt, uns lehren aber die Erfahrungen mit dem ideologischen Gebrauch des Kapitalbegriffs, auf diese Überführung des Mehrwerts in eine Profitrate erst einzugehen, nachdem der Mehrwert hinreichend bestimmt worden ist, und auf den Begriff Kapital in den Fällen, in denen Geld lediglich sich in bestimmten Händen konzentriert oder der Gewinn des einen auf Kosten von Verlusten anderer geht, ganz zu verzichten.

31 Mit dieser Bezeichnung sind auch heute noch meist Industrieunternehmen gemeint, wie sie in der Mitte des 19. Jahrhunderts aus den Manufakturbetrieben hervorgegangen sind. Sie spielen natürlich immer noch eine zentrale Rolle: Eine Bank kann (und will) keine Kühlschränke produzieren, aber, und das allein ist entscheidend, ein Großteil des Mehrwerts erzeugt sich heutzutage längst nicht mehr dort. Diese Erzeugung geht durch alle Branchen und Sektoren hindurch, so dass eine empirische Abgrenzung von Gewinnen, die der Geldzirkulation entspringen (die auf Kosten anderer gehen *müssen*), von denen, die sich der Mehrwertproduktion verdanken, schon aufgrund dieser Komplexitätserhöhung unmöglich geworden ist. Wobei man mit Fug und Recht schon bestreiten kann, ob die Beschränkung auf Industriebetriebe zu Zeiten von Marx der Realität entsprach; sie war allerdings plausibler als heute.

32 Oft genug auf der Basis einer sei es explizierten oder nur implizierten, in jedem Fall antisemitischen Unterscheidung zwischen raffendem und schaffendem Kapital.

33 Im Hintergrund steht dabei natürlich die Ideologie, der gemäß es prinzipiell möglich sei, den Äquivalententausch in einen Tausch zu überführen, der zugleich dem ethischen Postulat der Gerechtigkeit entspricht.

34 Siehe dazu auch die (vorläufigen) Bestimmungen der Begriffe Wert, Mehrwert und Profit in Teil IV (sans phrase 6/2015, S. 52 ff.).

in die Produktion jeder einzelnen Ware gefunden haben – doch diese Rekonstruktion stellt kaum mehr als ein Glasperlenspiel dar, denn geht man so vor, wird die Frage nach der Notwendigkeit einzelner Waren für die Produktion obsolet, bestenfalls zweitrangig;[35] sie bezieht sich auf eine Vergangenheit, deren Bestimmungsmomente sich – dank dessen, dass ein jeder Wert nur Wert ist, *nachdem* er sich in der Geldzirkulation tatsächlich realisiert hat – laufend ändern.[36] Zur Kapitalbestimmung reicht es, inhaltlich gesehen, denn auch aus, nur zwei, allerdings grundverschiedene Warenarten – nochmals: nicht als konkret einzelne, sondern in ihrer gesellschaftlich-allgemeinen Form betrachtet – als notwendig anzusehen, um einen (in welcher Höhe auch immer bestimmten) Anteil des zirkulierenden Geldes als in Kapitalform zirkulierend erfassen zu können: die eine umfasst Waren dinglicher Natur, und zwar die, die Marx Produktionsmittel nennt,[37] die andere kann nur von Menschen abgeliefert werden: die Ware Arbeitskraft.[38]

Was letztere betrifft, gilt bezüglich ihrer Notwendigkeit für die Herstellung einer Ware im Grunde das gleiche wie für Produktionsmittel. Jede ausführlichere Diskussion darum, welche konkret verausgabte Arbeit mehr, welche weniger notwendig war, welche mehr, welche weniger zur Kapitalbildung beigetragen hat, ufert mit Notwendigkeit

35 In den einzelnen Betrieben findet diese Rekonstruktion im Übrigen tatsächlich statt: als Nachkalkulation, der gemäß dann entschieden werden kann, auf welche Arten und Mengen dieser Waren man in Zukunft verzichten kann. Dies allerdings ist der (ökonomischen) Rationalisierung zuzuschlagen, findet also auf der Ebene der Geldzirkulation (siehe Teil IV, sans phrase 6/2015, S. 69 ff.) statt, nicht auf der der Produktivität. So eng Rationalisierung und Produktivitätssteigerung auch ineinander verwoben sein mögen: Man muss sie begrifflich trennen, da es sich bei diesen beiden Verfahren um grundverschiedene handelt.

36 Könnte man die Kapitalbestimmung der Zirkulationssphäre entnehmen, bräuchte man ja gar nicht erst in die Produktionssphäre zu springen. Und ließe sich das Kapital nur als *A-post*-Bestimmung darstellen, also nicht auch als Wesensbegriff (als Identität an und für sich), könnte es kaum zur Kennzeichnung der Verfasstheit unserer Gesellschaft insgesamt herangezogen werden.

Das Problem ist, dass man von den Investitionen, die ein Unternehmen tätigt, so gut wie niemals im Vorhinein wissen kann, ob sie sich ‚rentieren', ob sich hier also Geld tatsächlich in Kapital verwandelt. Und dieses Wissen hat man deshalb nicht, weil man von den potentiellen Käufern nicht wissen kann, welche Ausgaben sie für was tätigen werden: Deren (Konsumenten-) Freiheit ist Voraussetzung und Resultat der Geldzirkulation zugleich; und somit auch Voraussetzung und Resultat der Kapitalreproduktion. (So gerne ein jedes Unternehmen es sähe, dass diese Freiheit bei seinen Kunden nicht existiert, deren Beschränkung würde an dem Ast sägen, auf dem es sitzt.)

37 Im Grunde reicht es, wenn wir schlichtweg nur das den Produktionsmitteln zurechnen, was als Weiterentwicklung traditioneller Werkzeuge angesehen werden kann, also Rohstoffe, Gemeinkosten, Technologien und Logistiken usw. nicht berücksichtigen. So wie wir in den vorigen Teilen das Geld in verschiedene Geldarten ausdifferenziert haben (wohl wissend, dass diese Einteilung, so gut sie auch begründet und so sachlich geboten sie sein mag, empirisch auf verlorenem Posten steht, da man dem Geld weder ansehen kann, welchen Zwecken es gedient hat, noch, welchen Geldarten es angehört), so kann man auch die Waren in Warenarten aufteilen. Dies wird (jeder Kontenrahmen in den Betrieben zeigt dies) sogar tatsächlich auch gemacht. Wenn wir berücksichtigen, dass die Differenzierungen in den Betrieben (und den amtlichen Statistiken) von uns so nicht übernommen werden können (für dasjenige zum Beispiel, was wir als Produktionsmittel bezeichnen, gibt es dort keine auch nur annähernd entsprechende Kategorie), und dass die Übergänge zwischen den Warenarten noch weitaus fließender sind als in diesen Kontenrahmen (und Statistiken), geht die Sache auch in Ordnung und so haben wir das auch gehandhabt.

38 Bei Marx und besonders in der gesamten marxistischen Literatur wird dieses Verhältnis in den Begriff von der ‚organischen Zusammensetzung des Kapitals' gefasst. Wir verwenden hier lieber den Begriff Produktivität, auch um uns, wo möglich, weiterhin an den gängigen Sprachgebrauch zu halten, wobei wir allerdings nicht zwischen Kapital- und Arbeitsproduktivität unterscheiden (und dies auch gar nicht trennen können), da die Produktivität sich ja erst aus dem Verhältnis von Kapitalgeld und (abstrakter) Arbeit ergibt.

aus und geht am Kern der Sache vorbei. Und dieser Kern ist ein Arbeitsbegriff, der von vornherein *nur*[39] in gesellschaftlich-allgemeiner Form erfassbar ist.[40]

Die erste Bestimmung, die Marx dieser Form gibt, ist deren Einfachheit.[41] Wir vereinfachen diese Bestimmung noch weiter, indem wir nur die Verausgabung körperlicher (oder auch: Hand-) Arbeit berücksichtigen wollen.[42] Wir berücksichtigen also nur entäußerte Tätigkeiten, deren Resultate dinglich reproduzierbar vorliegen und also Warenform angenommen haben.[43] Natürlich ist uns vollkommen klar, dass gerade die geistige Arbeit überhaupt erst das Potential zur Verfügung stellt, kapitalistisch produzieren zu können. Ohne diese gäbe es keine Entwicklung der Technologie, ohne letztere keine immer produktivere Technik und ohne diese keine Kapitalzirkulation.[44] Aber auf die geistige Tätigkeit, und das ist entscheidend, kann der Satz der Identität – und das, obwohl gerade er ihr entspringt und so sehr er im Zirkulationsgeld seine *ge-*

39 Diese Einschränkung ist äußerst wichtig, sie wird von Marxisten im Grunde nie gemacht, für sie ist gesellschaftliche Arbeit immer unmittelbar und zugleich auf individuell verausgabte Arbeit reduzierbar.

40 Besonders in den 1970er Jahren drehten sich nahezu alle Diskussionen in den marxistischen Lesekreisen um die Frage, welche Arbeiten denn als produktiv angesehen werden könnten. Ein besonders ‚schönes' Beispiel ist die damalige Auseinandersetzung um einen Lohn für Hausarbeit.

41 MEW 23, S. 59. Marx führt hier an, jedes Arbeitsquantum setze sich aus „einfacher Arbeit" zusammen, die komplizierte gelte, wie „die Erfahrung zeige", als ein Vielfaches der einfachen. Er unterstellt hier tatsächlich eine Quantifizierbarkeit der Qualität in der Arbeit selbst. Genau das unterstellen auch die Ökonomen und Unternehmen, wenn sie behaupten, die Bezahlung der Arbeit erfolge gemäß ihrer Leistung. (Zu diesem Begriff siehe Teil II, sans phrase 4/2014, S. 138.) Wir gehen dagegen davon aus, dass die Bewertung der Arbeit denselben Prozessen geschuldet ist, in denen auch die Preise aller anderen Waren festgelegt werden, also den in Teil II dargelegten Mechanismen der Preisbildung, wobei zuzugestehen ist, dass bezüglich der Arbeit politische und ideologische Einflüsse zusätzlich eine große Rolle spielen. Und gegen Marx wollen wir hier ins Feld führen, dass er hier, wenn er die Arbeitsquanten als der Arbeit immanent ansieht (nicht aber in ihrem Bezug auf die Zeit, dazu siehe unten), zu eng der Hegelschen Logik verpflichtet bleibt. Zumal, und das werden wir unten zeigen, das Quantum, von dem Marx spricht, nämlich als einer Maßeinheit, der noch keine Maßgröße zugeordnet ist, zugleich mit dem Satz der Identität, dem Tauschakt erst entspringt.

42 So schwer es dem Alltagsbewusstsein fällt: es geht bei der in Geld ausgedrückten Arbeit grundsätzlich nicht um die Frage einer wie auch immer zu verstehenden leistungsgerechten Bezahlung, gar um so etwas wie einen ‚gerechten Lohn'. Es geht allein um die Möglichkeit, Arbeit eindeutig und möglichst einfach messen zu können. Marx legt sich in dieser Sache nicht dermaßen eindeutig fest wie wir, die Interpretation etwa, dass die Arbeiter, da sie unbezahlte Mehrarbeit leisten, um den ihnen ‚eigentlich' zustehenden Lohn betrogen würden, lässt er zumindest offen. Aber diese Interpretation, ob man ihr zustimmt oder nicht, gehört jedenfalls nicht in die Darstellung der ökonomischen Kategorien. Und politisch-historisch lässt sich hierzu nur feststellen, dass die klassenkämpferische Konzentration auf die Denunziation dieser unbezahlten Mehrarbeit in den Unternehmen zu rein gar nichts Gutem geführt hat; im Gegenteil: Geld und Staat, dank derer sich die Ausbeutung in den Unternehmen erst organisieren und realisieren kann, gerieten vollständig aus dem Blick und damit deren Kritik. Ich vermag auch nicht einzusehen, warum es dieser Denunziation der Mehrarbeit überhaupt noch bedarf, wenn man weiß, dass jede in dieser Gesellschaft verausgabte Arbeit darauf beruht, über seine Lebenszeit nicht mehr selbst bestimmen zu können, sondern sie an Andere abgetreten zu haben, und hege den Verdacht, dass diese Denunziation von Leuten betrieben wird, die auf die Abtretung meiner Lebenszeit an sie spekulieren.

43 Spontan tauchen angesichts solcher Beschränkungen auf derart bestimmte Arbeiten Fragen auf wie die, ob Tätigkeiten, die allein darin bestehen, bestimmte Abläufe zu beobachten, hier nicht auch berücksichtigt werden müssten. Nochmals: Es kommt auf die genaue Zuordnung konkreter Tätigkeiten hier überhaupt nicht an; es geht nicht um deren Beitrag zur Warenproduktion im Einzelnen, sondern nur in ihrer Gesamtheit. Dafür ist die Einteilung konkreter Arbeiten in qualitative Kategorien wie produktiv und unproduktiv unerheblich; sie müssen nur messbar und ihre Definition eindeutig sein.

44 Und ohne die naturwissenschaftliche Denkform als eine historisch spezifische Form geistiger Arbeit gäbe es auch keine innerbetriebliche Ablauf- und Aufbauorganisation, aufgrund der Produktionsmittel erst zur Arbeit in ein produktives Verhältnis gesetzt werden können. Und vieles andere mehr.

sellschaftliche Basis hat –, nicht wirklich angewandt werden,[45] und damit ist die geistige Arbeit nicht eindeutig messbar; sie ist zudem weder an einen Ort noch an bestimmte Zeiten gebunden, und deshalb auch als Ware nicht unmittelbar (sondern höchstens in einem Buch) reproduzierbar.[46]

Ohne diese, der Warenform logisch immanente Messbarkeit – diese macht die ganze Besonderheit des Marxschen Sprungs von der empirisch-logischen Ebene der Geldzirkulation in die quasi-metaphysische der Produktion aus – blieben wir in der Spekulation stecken und könnten unserer Metaphysik das Präfix Quasi nicht voranstellen.[47] Für die Produktionsmittel ist die Sache klar: sie hatten einen Preis.[48] Und auch den zentralen Schritt für die Messung der Arbeit, die an der Kapitalbildung beteiligt ist, haben wir schon unternommen, als wir in unsere Welt-GR von Anfang an eine Spalte für die zur Produktion einer Ware (wie jetzt näher bestimmt: körperlich) aufgebrachte Arbeitszeit eingefügt haben.[49]

Um also das Spekulative möglichst klein halten zu können und um, das ist das Entscheidende, in die konkreteren Bestimmungen der Gesellschaftlichkeit des Kapitals[50]

45 Da in der innerbetrieblichen Realität nicht zwischen geistiger und körperlicher Arbeit unterschieden wird, sondern, dem Anspruch nach, die Bezahlung einer jeden Arbeit ‚leistungsgerecht' erfolgt, ergibt sich der Anschein, auch geistige Arbeit, etwa auch und ganz besonders die ‚Kreativität', ließe sich doch in Geld messen. Dass es sich um Ideologie reinsten Wassers handelt, braucht nicht näher ausgeführt zu werden.

46 Auch diese Differenzierung in geistige und körperliche Arbeit geht in letzter Instanz auf Sohn-Rethel zurück, dessen Begründung dafür unterscheidet sich allerdings von unserer.

Völlig konform mit Sohn-Rethel sind wir darin, dass alle die unzähligen, besonders intensiv (bis fanatisch) in den 1970er Jahren unternommenen Versuche, Denk- und Bewusstseinsformen (oder gar -inhalte), vom Klassenbewusstsein bis hin zur wissenschaftlichen Denkform, aus der Stellung der Subjekte in der Produktion ab- oder herzuleiten, auf Sand gebaut sind und nur darauf schließen lassen, dass sich hier Intellektuelle von ihrem Intellektuellen-Dasein ‚befreien' wollen, um sich klassenkämpferisch der ‚Arbeiterklasse' anbiedern zu können. (Selbstredend legen Arbeiter in der Produktion ein anderes Verhalten an den Tag als Angestellte in der Verwaltung, aber diese Unterschiede in den Verhaltensweisen ließe sich um beliebig viele Gruppen erweitern. Bisher hat sich jedenfalls noch jede Soziologie blamiert, die Denkformen aus schichtenspezifischen Differenzierungen oder als allein auf Erfahrung beziehungsweise Erlernung beruhend eruieren will.)

47 Das Spekulative beim Sprung in die Produktionssphäre ist im Übrigen durchaus mit unseren alltäglich-reflexhaft oder auch begründet unternommenen Versuchen vergleichbar, vom äußeren Verhalten eines Mitmenschen auf dessen innere Beweggründe zu schließen. So wenig wir tatsächlich in dessen ‚Kopf sehen' können, so wenig in die inneren Vorgänge der Kapitalproduktion. Doch oft genug liegen wir auch richtig und können uns dies vom Betreffenden bestätigen lassen. Aber selbst dann können wir uns nicht absolut sicher sein. Auch das lässt sich auf das Kapital übertragen.

48 So klar ist die Sache allerdings dann nicht, wenn man den Produktionsmitteln nicht, wie die Betriebe, Preise, sondern, wie Marx, (in Geld ausgedrückte) Arbeitswerte zugrundelegt. (Zur Umrechnung der Arbeitswerte in Geldausdrücke siehe im Übrigen Teil I, sans phrase 3/2014, S. 195.) Es gibt, wie wir sehen werden, gute Gründe für dieses Vorgehen. Doch viele seiner Ausführungen drehen sich darum, wie die für die Herstellung der Produktionsmittel aufgebrachte vergangene Arbeit sich in der Produktion auf die neu produzierten Waren überträgt. Aber auch noch so ausgefeilte Überlegungen können den Spiritualismus (siehe dazu auch Teil IV, sans phrase 6/2015, S. 53, Anmerkung 17) höchstens verdecken, der in solch einer Übertragung unweigerlich angelegt ist. Es ergibt sich jedenfalls keinerlei zusätzlicher Erkenntnisgewinn, wenn man, statt die realen Preiskalkulationen der Betriebe einfach zur Kenntnis zu nehmen, zu zeigen versucht, wie vergangene Arbeit in gegenwärtige einfließt.

49 Zur Erinnerung: Obwohl also diese Arbeit sich messen lässt, wird sie in den nationalen Gesamtrechnungen nicht gemessen, und dies nicht nur deshalb nicht, weil der Aufwand dafür jede Verhältnismäßigkeit sprengen würde, sondern vor allem, weil keiner die Notwendigkeit für diese Messung einzusehen vermag.

50 Obwohl aller Welt der Begriff Gesellschaft ungeheuer leicht über die Lippen geht, oder gerade deswegen, kommt kaum jemand je auf die Idee nachzufragen, was denn darunter überhaupt zu verstehen ist. Als blo-

einsteigen zu können, postulieren wir also, dass es sich bei der Kapitalzirkulation um einen, wenn nicht wirklich gemessenen (oder auch real gar nicht messbaren), so doch zumindest prinzipiell messbaren Vorgang handeln muss. Einzulösen ist wie gesagt dieses Postulat jedenfalls nur, wenn die einzelnen Vorgänge darin, denen in der Geldzirkulation analog, dem Satz der Identität unterworfen werden können, also wie Waren zwar nicht technisch, aber zumindest formallogisch eindeutig[51] reproduzierbar sind. Wobei immer klar sein muss, dass dem „automatischen Subjekt" Kapital ein metaphysisch-theologischer Rest innewohnt, der sich in dieser Gesellschaft nicht ausschalten lässt.[52]

ßer Oberbegriff für die Gesamtheit aller Individuen kann er kaum begriffen werden – denn dann könnte man bei dem Terminus Gesamtheit bleiben, bräuchte den der Gesellschaft also gar nicht. Er muss also etwas für diese Gesamtheit Spezifisches beinhalten. Historisch scheint die Sache recht klar: Hier hat sich im Laufe der Zeit durchgesetzt, von Gesellschaft dann zu sprechen, wenn es sich um eine bürgerliche handelt. Doch was macht eine Gesellschaft logisch zu einer bürgerlichen? Diese Frage können wir hier natürlich nicht hinreichend beantworten, sondern nehmen ein Ergebnis unseres Beitrages einfach vorweg: Eine bürgerliche Gesellschaft synthetisiert die Individuen durch das Kapital hindurch (und das ist etwas ganz anderes als eine bloße Zusammenfassung). Deswegen muss der Begriff der Gesellschaft ebenso spekulativ und unbegriffen bleiben wie der des Kapitals.

51 Hier bleibt uns also gar nichts anderes übrig, als der Wissenschaftslogik zu folgen, die mit Begriffsbestimmungen, wie wir sie vorlegen, wenig anfangen kann, sondern eindeutige Angaben der Definitionsmengen verlangt. In diesem Sinne ist die Auswahl der Menge der Produktionsmittel und der konkreten Arbeiten – die, um Kapital bilden zu können, in ein Verhältnis zu setzen sind – im Rahmen des hier begrifflich Dargelegten beliebig bestimmbar. Hauptsache diese Auswahl bleibt über verschiedene Zeiträume hinweg gleich, denn so kann das Ziel, zumindest tendenzielle Veränderungen im Kapitalbildungsprozess abzubilden, erreicht werden. Wobei klar ist, dass die Maßgrößen, die sich so ergeben, nicht den realen Maßen (die ja, wie dargelegt, sowieso nicht gemessen werden können) entsprechen. Aber auf realitätsadäquate Maßgrößen kommt es ja auch nicht an, sondern einzig darauf, zu zeigen, dass nur auf der Grundlage dieses Verhältnisses das Rätsel der wundersamen Geldvermehrung gelöst werden kann.

52 Diesen Rest, wie es oft geschieht (so auch Frank Engster: Das Geld als Maß, Mittel und Methode. Das Rechnen mit der Identität der Zeit. Berlin 2014) als einen theoretisch durchsichtig zu machenden ‚blinden Fleck' zu bezeichnen, ist völlig verfehlt. Auf diesen Rest bezogen gibt es nichts zu theoretisieren, sondern nur zu kritisieren, also abzuschaffen. Und es ist gerade dieser Rest, in den das Kapital im Resultat aufgeht, der es erlaubt, unsere Gesellschaft allgemein (in ihrer Totalität) als kapitalistische zu bezeichnen und der sich mit allen nicht-ökonomischen Bestimmungen: dem Politischen, also dem Staat, dem Recht und der Gewalt, genauso wie mit dem Moralischen, dem Ästhetischen, dem Religiösen und dem Psychischen synthetisiert. (Die organisierte Gewalt wird nicht zufällig gerade dann zum wirklichen blinden Fleck der Darstellung, wenn man sich über jenen Rest hinwegtäuschen möchte.)

Zu dieser für unser Verständnis der Ökonomie zentralen Abgrenzung hier noch so viel: Die in der Welt-GR erfassten Beziehungen der Subjekte untereinander haben wir die substantiell-materielle Basis der Gesellschaft genannt (Teil IV, sans phrase 6/2015, S. 47, Anmerkung 4). Die eben genannten nicht-ökonomischen Gegebenheiten wären demgegenüber einem ideellen Unterbau (und gerade nicht: einem Überbau) zuzurechnen, denen eine je eigene Logik, eine je eigene Geschichte zuzusprechen ist, die aber, und das ist die Schwierigkeit, vor der wir stehen, mit der Genesis des Kapitals eine Synthese mit eben diesem eingegangen sind, die es unmöglich macht, von diesem Unterbau zu handeln und dabei von dessen (natürlich je besonderen) Synthesen mit dem Kapital zu abstrahieren. Nochmals, damit dies nicht doch noch missverstanden wird: Es kann und darf nicht darum gehen, die Politik, die Moral, die Ästhetik usw. vom Kapital ‚abzuleiten', oder ihm unter- oder einzuordnen, sie sind von ihm alles andere als existentiell abhängig, aber im Innersten mit ihm verbunden. Worin diese Verbindung besteht, kann nur am konkreten Fall dargestellt werden; hier gibt es keine theoretischen Vorgaben, an die man sich halten könnte. Die Vermittlungen, auf die die Erkenntnis dieser Synthesen allerdings reflektieren muss, sind die (vom Kapital bedingten) Begriffe von Reichtum und Wert.

II

Kapital und Zeit

Wie Marx wollen wir die für die Herstellung von Waren benötigten Produktionsmittel mit der Variablen ‚c' und die dafür benötigte Arbeitskraft mit ‚v' bezeichnen.[53] Gleichgültig, welche Größen in welchen Maßeinheiten auf ‚c' oder ‚v' entfallen, wir erfassen damit die Wesensbestimmung des Kapitals formal: Es ist im innersten Kern nichts anderes als das quantitative Verhältnis der vom Prinzip her messbaren, aber nur in einem gesellschaftlichen, quasi-metaphysischen Raum existierenden Größen ‚c' und ‚v'. Diese Kapitalbestimmung gilt es zu entfalten, denn dass damit das Rätsel der wundersamen Geldvermehrung gelöst ist, ist dieser einfachen Form unmittelbar natürlich längst noch nicht zu entnehmen.

Dazu ist zunächst einzugestehen, dass wir mit unserer Kapitalbestimmung lediglich zwei unterschiedliche Warenarten, also Qualitätsbestimmungen aufeinander bezogen haben und deshalb von einem Verhältnis, also einer bestimmten inneren Beziehung beider keine Rede sein kann.[54] Etwas weiter helfen kann uns die Tatsache, dass beide Größen in Geld ausgedrückt werden können, denn sie haben, gleichgültig um welche Qualitäten es sich handelt, auf jeden Fall einen Preis. Dies ermöglicht es, sie zu addieren und so auf eine Summe, die wir mit Marx ‚C' (Kapital) nennen wollen, zu beziehen. Eine solche Addition erlaubt es aber nicht, ‚c' + ‚v' formallogisch korrekt auch als dynamisches, also in der Zeit zirkulierendes (laut Marx: selbstreproduktives) Verhältnis auszudrücken. Weder begriffslogisch noch empirisch kommen wir hier weiter, denn in den Produktionsmitteln einer- und der Arbeitskraft andererseits ist auch bei noch so großer geistiger Anstrengung kein Zeitbezug zu entdecken, der beiden identisch immanent wäre.[55]

Produktionsmittel, nimmt man sie in ihrer ‚Natur', nutzen sich mit der Zeit ab: durch ihren Gebrauch oder, selbst wenn sie stillstehen, durch natürlichen Verfall. Man kann

53 Marx ‚definiert' diese Variablen anders, aber das erweist sich als unerheblich, sobald wir ‚v' unten in ‚v' und ‚m' (Mehrwert) ausdifferenzieren.

54 Dass es sich bei beiden Bestimmungen um Waren handelt, kann hier nicht in Betracht kommen, denn das wäre tautologisch.

55 Und das leistet, siehe oben, eben auch die vergangene, oder, wie Marx sie oft auch nennt, tote Arbeit nicht.

Moishe Postone (Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx. 2. Auflage. Freiburg 2010) hat es deshalb unternommen, das Kapital insgesamt als Entfaltung eines sich historisch entwickelnden Zeitbegriffs darzustellen, Frank Engster (Das Geld als Maß, wie Anm. 52) hat versucht, Marx so zu interpretieren, als habe er die Zeit als Arbeit und Geld von vornherein immanent begriffen. Wir können auf diese Interpretationen hier nicht näher eingehen und nur feststellen: Selbst wenn sie Marx richtig verstehen würden, könnte der Schluss daraus nur lauten, dass dann eben Marx den Bezug des Kapitals auf die Zeit nicht der Realität adäquat gefasst hat. Dass beide Autoren sich gezwungen sehen, sich ausführlichst von Sohn-Rethel und dessen Kritik an Marx abzugrenzen (wie auch von dem Begriff des Nicht-Identischen bei Theodor W. Adorno), zeigt an, dass sie, trotz ihres je anderen Zeitbezuges, eines gemeinsam haben: Das Kapital soll, indem die Zeit in es integriert wird, als ein Ganzes dargestellt werden, das sich ohne jeden Rest aus sich selbst reproduziert und nicht als automatisches Subjekt, das seine Dynamik aus der von ihm getrennten Zirkulationssphäre bezieht.

diese Abnutzung zwar auf die Arbeitskraft übertragen, und diesem Zynismus kann ein Realitätsgehalt gar nicht abgesprochen werden, aber es ist offensichtlich, dass in der Arbeit ein Zeitbezug angesprochen ist, der auf ‚c' nicht angewandt werden kann. Im Grunde lässt sich die Arbeitskraft von den Produktionsmitteln nur eindeutig abgrenzen, wenn darauf rekurriert wird, dass für ‚v' menschliche Lebenszeit, und nicht Abnutzung und Verfall, den Zeitbezug liefert.

Dieser zeitbezogene Unterschied setzt sich fort, wenn man Produktionsmittel und Arbeitskraft in Geld ausdrückt. Wie wir in den vorigen Teilen festgestellt haben: Waren, gleichgültig welche, und das gilt natürlich auch für die Arbeitskraft, existieren in der Ware-Geld-Zirkulation unter dem Verdikt ihres Verschwindens, das Geld hingegen hat sich selbst identisch zu bleiben.[56] Daraus folgt, dass das Geld, bezogen auf seine Umlaufgeschwindigkeit in der Zirkulation, besonders als Kredit- und Buchgeld sowie auf den Submärkten, also in seiner ihm eigenen Dynamik betrachtet, eine vom Produktionsprozess autonome Existenzweise ausbildet, aufgrund der sich die verschiedensten Zeitbezüge ergeben und sich sogar (wenn auch nur, solange nicht tatsächlich ‚frisches' Geld in den Kreislauf eingespeist wird, virtuell) die umlaufende Geldmenge (und mit ihr der Warenkonsum) ausweiten lässt. Bedeutsamer noch ist, dass diese Autonomie der Geldzirkulation dazu führt, dass auch und gerade auf die Qualität der vorhandenen Produktionsmittel keine Rücksicht genommen wird. Was dem rationalen Verstande (der, wie in Teil IV ausführlich dargelegt, in der Geldzirkulation seine Basis hat) als irrational gilt, nämlich dass man ein Produktionsmittel nicht so lange nutzt, bis es unbrauchbar geworden ist,[57] ist in produktiven Unternehmen Alltag: Hier ersetzt jede neue Maschine, sobald sie eine Verbilligung der mit ihr produzierten Waren verspricht, sofort die alte – so funktionstüchtig diese auch noch sein mag.[58] Die Herkunft dieser Dynamik werden wir noch nachzuzeichnen haben, sie hat jedenfalls mit der Lebenszeit,

56 Man kann es auch so sagen: die Warenproduktion (also die eine Seite unserer Welt-GR) bildet ein offenes, die Geldzirkulation (die jener äquivalente andere Seite) hingegen ein geschlossenes System; die Produktionsmittel bilden ein Glied in einer Kette – vom Ausgangs- bis zum (im Konsum verschwindenden) Endprodukt –, das Geld hingegen zirkuliert.

57 Von hier aus ergibt sich unmittelbar einer der wesentlichen Unterschiede der kapitalistischen Produktionsweise zu all ihren Vorläufern: Diese waren gebrauchswertorientiert; wo sie neue Werkzeuge entwickelten, folgten sie dem Prinzip des *trial and error*. Dass eine nicht auf einen unmittelbar erkennbaren Nutzen, also eine tauschwertorientierte Produktionsweise – deren ‚Werkzeuge' sich nicht der Erfahrung, sondern der Anwendung abstrakt-physikalischer Gesetze verdanken – existieren könnte, war undenkbar. (Und deswegen kann man auch unmöglich davon sprechen, dass es sich bei der Genesis des Kapitals um eine evolutionäre Fortschreibung vorhandener Techniken und Logiken handelt, sondern muss von einem, sich hinter dem Rücken aller Akteure vollziehenden Sprung sprechen.)

Daran, diesen Unterschied zwischen Gebrauchswert- und Tauschwertorientierung nicht nur zu ignorieren, sondern in der Ausrichtung ihrer Ökonomie auf den unmittelbaren Nutzen sich sogar in der Kapitalproduktion überlegen zu wähnen, scheiterte denn auch der reale Sozialismus kläglich. Wobei man natürlich konzedieren muss, dass ihm deshalb auch das Verständnis für die Zerstörung als produktive Kraft fehlte (siehe Teil III, sans phrase 5/2014, S. 37).

58 Dieser Unterschied zwischen ökonomischer Ratio, die auf der Geldzirkulation basiert, und dem Durchbrechen dieser Rationalität, wo es um die Steigerung der Produktivität geht, das sich der Kapitalzirkulation verdankt, ist für den Kapitalismus – und die innere Widersprüchlichkeit der in ihm kursierenden Ideologien und Wahngebilde – konstitutiv.

auf welche die Arbeitskraft sich in ihrer Abgrenzung von den Produktionsmitteln bezieht, ebensowenig zu tun wie die anderen Zeitbezüge des Geldes.

Und so bleibt uns im Grunde nichts anderes übrig als für die Kapitalformel einen Zeitbezug – nicht im hegelschen, sondern im Sinne der Kantschen Kategorie *a priori* – einzuführen, den wir einfach unserem Geist entnehmen, und greifen umstandslos auf den (für uns heute) nächstliegenden, eindeutig identifizierbaren zurück: und das ist der physikalische.[59] Auch wenn wir diesen nicht als den zu messenden Größen gleichermaßen immanent darstellen können,[60] Produktionsmittel und Arbeit lassen sich für einen bestimmten Zeitraum in ein Verhältnis zueinander setzen.[61] Auf diese Zeit – als einem gemeinsamen Nenner dieser beiden Größen bezogen – ist somit festzustellen: Das Kapital (‚C') setzt sich zusammen aus ‚c' + ‚v' (in Klammern, also als Summe), dividiert durch den Zeitraum ‚t'.

Nochmals: wir argumentieren in einem quasi-metaphysischen Raum, müssen also, anders als die Physiker in ihren Formeln, die in der Kapitalformel implizierten Bestimmungen bei eventuellen Umformungen oder Erweiterungen immer mitbedenken; wir können uns der Formallogik der Physiker, die ihnen ja jede Äquivalenzumformung unabhängig von den Inhalten erlaubt (vorausgesetzt natürlich, die Formel ist korrekt definiert) also nur annähern. Bezogen auf unsere Berücksichtigung allein der objektiven, auf der Uhr ablesbaren Zeit[62] bedeutet dies, dass jede Äquivalenzumformung unserer

59 Der (als solcher explizit ausgewiesene, systematisch relevante) Bezug der Arbeit auf diese Zeit erfolgt im ersten Band des *Kapitals* wie gesagt sehr spät, nämlich auf Seite 204, also erst nach dem Abschnitt über die Verwandlung von Geld in Kapital. (Siehe auch Anm. 41.) Engsters Behauptung, die Zeit sei dem Arbeitsbegriff bei Marx von vornherein immanent, ist somit aus der Luft gegriffen: Denn warum sollte Marx, wo er doch schon zuvor immer auch von Arbeitsquanten (als der Arbeit immanent) gesprochen hat, die Herkunft der Maßhöhe dieser Quanten (also die Zeit), ginge auch sie aus der Arbeit hervor, erst so spät thematisieren?

60 Hier sei noch einmal auf Engster verwiesen, dem es zentral auch um diese Messbarkeit geht, der aber, hier Hegel folgend, von einem jeden Maß einfordert, dass es dem zu Messenden immanent sei, und sich deshalb, wie Hegel, über die szientistischen Messverfahren als tautologische Spielereien lustig macht. Indem Engster die Identität, ohne die ein Maß gar nicht denkbar ist, hier jetzt ganz anders als Hegel, als eine Identität auffasst, die der Zeit (und nur ihr) immanent sei, glaubt er, und hier ist sein Übergang zu Heidegger unübersehbar, mit dem Einschieben der Identität der Zeit in alles ökonomisch Seiende (Ware, Geld, Arbeit, Kapital usw.) eine ihm je immanente Maßzahl und -größe, und das zugleich in der ihnen adäquaten Zeitlichkeit, zurechnen zu können. Im Resultat will Engster darauf hinaus, nicht nur die Vermittlungskategorien der politischen Ökonomie, sondern die Kategorie der Vermittlung als solche zum Gegenstand der Kritik erklären zu können, und verhilft so dem Programm der Existentialontologie zur Durchsetzung, unaufhebbar antinomische Trennungen wie die zwischen Subjekt und Objekt, die, um begriffen werden zu können, einer Vermittlung bedürfen, für erledigt zu erklären, indem man sich in die totale Immanenz des Seienden im Sein (in der Identität der Zeit) begibt.

Der Zeit mag Identität ja immanent sein (auf die Begründung Heideggers, warum das nur für die Zeit der Fall sei, wollen wir uns hier keinesfalls einlassen); in ihrer Identität messbar (objektiv, an und für sich selbst seiend) wird sie aber erst mit der Genesis der naturwissenschaftlichen Denkform und die hat die Basis ihrer Geltung (als allgemein verbindlich) in der Geldzirkulation. Von dort wird sie, wie jedes wissenschaftliche Maß, an die unterschiedlichsten Gegenstände, und zwar von außen, herangetragen.

61 Anhand unserer Welt-GR konnten wir die Notwendigkeit und die Problematik dieses Zeitraums anschaulich darstellen: Sie verlangt, dass der Zeitraum exakt definiert ist, in dem sie erhoben wird. In der betrieblichen Realität ist der Zeitraum der Datenerfassung meist das laufende Jahr, aber er ist beliebig bestimmbar, da er von außen an die Daten herangetragen wird.

Besonders wo es Marx um die formalisierte Darstellung des tendenziellen Falls der Profitrate geht, wird deutlich, dass auch er keinen anderen als diesen bilanztechnischen, also äußerlichen Zeitbezug verwendet.

62 Dies ist eine Anspielung auf Einstein, der damit den Mythen entgegentreten wollte, die sich um seine

Formel in Bezug auf ‚t', da den anderen Größen nicht immanent, sinnlos ist. Wenn uns bewusst ist, dass (und warum) wir die Zeit an das Kapitalverhältnis von außen herantragen (oder uns das im ‚Hinterkopf' gegenwärtig halten), können wir das ‚t' in der Formel auch weglassen, das heißt auf den Bruchstrich unter ‚c' + ‚v' verzichten und eben dennoch von einem (über eine bloße Addition hinausgehenden) dynamischen Verhältnis der beiden Summanden zueinander sprechen.[63]

Wert und Arbeit

Ökonomen ist das Verhältnis, das das Kapital ist, alles andere als unbekannt, sie nennen es nur anders, nämlich Arbeitsproduktivität.[64] Doch neben dieser kennen sie alle möglichen weiteren Arten von Produktivität: die des (Geld-)Kapitals, des Bodens, der Natur usw., zusammengefasst in den so genannten Produktionsfaktoren. Nicht nur, aber auch um zeigen zu können, dass deren Begriff von Produktivität unterbestimmt (das heißt: zu allgemein, man kann auch sagen: zu schwammig formuliert) ist, kommen wir nicht darum herum, dem Verhältnis von Arbeit und Wert im Allgemeinen nachzugehen und eine philosophische Reflexion auf die Beziehung von Arbeit und Wert einzuschieben.[65]

Die von den Individuen als ihrem Leib äußerlich sinnlich wahrgenommenen Dinge haben alle möglichen, ihnen von ‚Natur' aus zukommenden Eigenschaften (Härte, Schwere, Farbe; wobei hier die kantsche Frage, welche Rolle der Verstand in deren Identifizierung spielt, unberücksichtigt bleiben kann); eine Eigenschaft haben sie auf keinen Fall, so oft genau diese ihnen aber zugerechnet wird: Sie haben ‚an sich' keinen Wert.[66] Dieser Wert muss Objekten von Individuen zugeschrieben werden (oder an-

Theorie von der Relativität der Zeit ranken. Allerdings, und das unterscheidet die Physik von der Ökonomie, von dieser Relativität reden kann man nur, wenn man die Zeit (und zwar genau die auf der Uhr ablesbare) als der Natur immanent ansieht. Das kann man sogar, wollen wir hier aber natürlich nicht, erkenntnistheoretisch mit guten Gründen bestreiten. Die Ökonomie jedenfalls kennt keine andere Zeit als die physikalisch absolute.

63 Bezüglich des Zeitbegriffs können wir, mit Sohn-Rethel, erkenntnistheoretisch auch darauf rekurrieren, dass für uns ja die einzelnen Tauschakte die Basis der Ökonomie bilden. Analysiert man den Tauschakt näher, in gleicher Weise wie wir ihm den Identitätsbegriff entnommen haben, dann ergibt sich ja auch, dass der so gewonnene Begriff Raum und Zeit (wie aller Erfahrung) vorausgeht, was Sohn-Rethel erlaubt, ihn mit dem Transzendentalsubjekt Kants zu identifizieren. Zum Problem wird dann aber tatsächlich, und das hat Sohn-Rethel nicht genügend bedacht, dass ohne den Einbezug der Zeit in die Gesamtheit der Tauschakte die Dynamik des Kapitals nicht erfasst werden kann. Man könnte es auch so sagen: So wie Hegels Geist die Isolation des Transzendentalsubjekts von zeitlichen, räumlichen und allen sonstigen Bestimmungen aufbricht, so das Kapital das Geld. Wir wissen jedoch, nicht zuletzt dank Marx, dass dieses komplette Überlaufen zu Hegel dem Kapital nicht adäquat ist (und im Hintergrund die Hegel-Kritik Heideggers lauert). Wir werden also zu zeigen haben, dass unsere (zugegebenermaßen szientistische) Fassung des Zeitbegriffs völlig ausreicht (wenn nicht gar die einzige mögliche Weise ist), die Dynamik des Kapitals zu erfassen.

64 Die sie auch anders messen, aber eben so wie ein Physiker, der Temperatur in Zentimetern misst. Wir haben hier die Marxsche Maßeinheit als der der Ökonomen überlegen zu erweisen (siehe Teil I, sans phrase 3/2013, S. 172, Anm. 7).

65 Dies nicht zuletzt in der Absicht, einen Begriff von Arbeit vorzulegen, der es ausschließt, als Eigenschaft des Werts aufgefasst werden zu können.

ders: Der Wert muss von Individuen in diese Objekte verschoben worden sein). Diese Zuschreibung kann grundsätzlich nur in Form einer individuell beliebigen, vom Objekt autonomen Wertschätzung erfolgen; mit einer bezeichnenden Ausnahme, aus der heraus wir den Satz der Identität als im Äquivalententausch konstituiert begreifen: Objekte, die zum Tausch anstehen, setzen ein soziales System von Eigentumsbesitzern voraus. Kommt es zum Tausch eines solchen Objekts, dann wird ihm im Akt des Tausches von beiden Tauschenden bezüglich seines Wertes eine von beiden als identisch aufgefasste, allerdings in ihrer Höhe noch unbestimmte Quantität (vor allem noch kein Preis; die Existenz von Geld ist gar nicht erforderlich) zugeschrieben;[67] die Beliebigkeit individueller Wertschätzungen ist, für Objekte, die Warenform angenommen haben, somit relativiert, so dass man davon sprechen muss, dass im vollzogenen Tausch sich nicht nur der moderne Identitätsbegriff generiert – in dem Identität als reine Mitsichselbstgleichheit gesellschaftlich erst denkbar wird –, sondern mit ihr zugleich eine Objektivierung[68] des Werts als (die Wertschätzung transzendierende) Quantität stattfindet.[69]

66 Auch dieser Begriff Wert ist zunächst in seiner umfassendst möglichen Bedeutung zu nehmen, also als Wert als solcher. Er schließt also, und das wird so gut wie immer übersehen, wenn es um dessen Bestimmungen geht, und sei deshalb wiederholt, auch die Relevanz ein, die Individuen einem Objekt im Vergleich zu anderen zuteilen, denn auch sie ergibt sich nicht aus den Dingen selbst. Dass diese Relevanz nicht mehr allein von Autoritäten vorgegeben, sondern es den Subjekten, die sich von diesen Autoritäten gelöst haben, überlassen bleibt, woran (oder an wem) sie sich bei deren Zumessung orientieren, ist eines der die bürgerliche Gesellschaft von anderen unterscheidenden Charakteristika. Die Ablösung von einer Autorität, ohne diese durch eine andere zu ersetzen, führt außerhalb einer bürgerlichen Vergesellschaftung zum Ausschluss aus der Gemeinschaft.

67 Man kann sagen, dass es sich bei diesem Wertquantum um dasselbe handelt, was Marx mit dem Arbeitsquantum (siehe oben Anm. 41) vor Augen hat. Dies wird sich bestätigen, wenn wir nun zeigen, wie Arbeit und Wert sich vereinigen.

68 Erst von dieser ausgehend kann sich Subjektivität logisch überhaupt konstituieren. Denn erst wo diese Objektivität existiert, zwingt sie die Individuen zu einem (von ihr) bestimmten Verhalten und macht sie zu Subjekten.

Was das in Bezug auf die Wertobjektivierung bedeutet, kann ermessen, wer bedenkt, dass dann, wenn genügend Menschen (eine ‚kritische Masse') davon überzeugt sein sollten, dass Edelmetalle ‚von Natur aus' werthaltig sind, und es durchsetzen, dass deswegen nur solche Metalle als Geld in Umlauf gebracht werden dürfen, müssen auch all die, die das für das halten, was es ist: nämlich Unfug, sich dem unterwerfen – ansonsten können sie nicht mehr am Geldverkehr teilnehmen und fallen aus der Gesellschaft heraus. (Dass solch eine ‚kritische Masse' eine Objektivität vorgeben kann, der sich alle anderen einordnen müssen, ist auch aus der Politik hinreichend bekannt.) Und das lässt sich noch weiter treiben, etwa in Bezug auf Submärkte wie den Aktienmarkt. Hier kommt es ja nicht darauf an, wie ich, als Individuum, einzelne Aktien bewerte, sondern darauf, meine Kauf- (oder Verkaufs-) Entscheidungen davon abhängig zu machen, welche Bewertung andere vornehmen. Und wenn, was gar nicht so weit hergeholt ist, sich alle genau so verhalten wie ich, ergibt sich die Objektivität eines Aktienkurses möglicherweise aus keiner einzigen individuellen Bewertung, sondern allein aus Mutmaßungen eines jeden über Wertschätzungen aller anderen, einer Wertzumessung also, die keiner wirklich vorgenommen hat.

69 Christoph Türcke hat neulich ein Buch zum Geldbegriff vorgelegt (Mehr! Philosophie des Geldes. München 2015), in dem er, nebenher die gängigen asketischen Klischees über angebliche Grenzen des Wachstums, ökologisch nachhaltiges Wirtschaften, den Konsum regionaler Produkte usw. virtuos bedienend, das Geld nicht nur, wie in der Alternativszene mittlerweile gängig, durchweg als ein Schuldverhältnis begreift (der Schuld entsprechend, die der Mensch dem Schöpfergott gegenüber angeblich auf ewig hat), sondern auch unterstellt, dass alle Preisbildung allein auf Wertschätzungen beruht, also nicht von einer Objektivität vorgegeben wird, der die Individuen (nun als Subjekte) sich einpassen müssen. Geld, spätestens seit es als Münzgeld in die Welt gekommen ist, hat Wert aber nicht, weil es ein Schuldverhältnis repräsentiert: Auf ein solches ist es nur dann zurückzuführen, wenn es als Kredit gewährt worden ist. Und diese Schuld erlischt in genau dem Augenblick, in dem der Schuldner es zurückzahlt. Und der Preis ei-

Auch die modernen Ökonomen (also die, die seit Ende des 19. Jahrhunderts publizieren) haben einen Begriff dafür, dass sich in dieser (Wert-)Objektivation[70] ein begrifflich bestimmtes, in seiner Höhe dennoch unbestimmtes Quantum herausbildet:[71] Sie nennen es Knappheit und berufen sich auf die Evidenz, dass Objekte, insbesondere Rohstoffe, Schmuck, Kunstwerke umso mehr kosten, je seltener sie sind, wohingegen allgemein zugängliche Objekte (zum Beispiel die Luft zum Atmen) den Objektivitätsstatus der Knappheit (noch) nicht erlangen. Die Ökonomen gestehen damit jedenfalls zu, dass den Preisbildungsmechanismen eine objektive Größe zugrunde liegt, die in ihnen nicht erscheint, und dennoch die Bedingung der Möglichkeit von Preisbildung ist – sie also überhaupt erst konstituiert – und geben ihr den Terminus Knappheit. Doch da die Ökonomen sich als Wissenschaftler verstehen, für die nur zählen sollte, was sich auch messen lässt, müssen sie sich die Frage gefallen lassen, wie sie diese Knappheit denn messen. Man erhält aber bezeichnenderweise keine auch nur einigermaßen plausible Antwort; was heißt: sie liefern uns keine Maßeinheit für Knappheit.[72]

Mindestens ebenso evident wie das Kriterium der Knappheit für zum Tausch anstehende Objekte ist aber, dass sie als knapp nur unter der Voraussetzung wahrgenommen werden können, insofern es jemanden gibt, der erstens die Verfügungsgewalt über sie hat[73] und zweitens bereit ist, diese Gewalt (freiwillig) einem Anderen (unter

ner Ware, so verhandelbar er auch sein mag, ist nicht das Resultat von Wertschätzungen, sondern ist objektiv vorgegeben von genau dem Augenblick an, in dem sich Käufer und Verkäufer auf ihn geeinigt haben. Worin diese Objektivität ihren tatsächlichen Grund hat, werden wir im unmittelbar Folgenden zeigen.

70 Wir spielen hier auf den Begriff an, wie Schopenhauer ihn geprägt hat, wenn dieser – wie Kant, allerdings gegen diesen gerichtet und historisch auf der Grundlage einer universalisierten Ware-Geld-Zirkulation – von der „Objektivation des Willens" spricht. Ersetzt man bei ihm den Willen durch den Wert, hat man recht genau vor sich, worum es uns hier geht.

Seitdem gibt es natürlich eine Vielzahl verschiedenster philosophischer Schulen, die diese eigenartige, nicht in der Natur vorfindliche, aber ebenso wenig von Menschen bewusst geschaffene Objektivität (die man auch Intersubjektivität nennen kann) in Abgrenzung von Kant (und Hegel) erschließen wollen: Genannt sei hier nur die analytische Philosophie, die ja auch, reichlich vergebens, hinter das Geheimnis kommen wollte, wodurch Sprache ihre allgemeinverbindliche Geltung erlangt. Gemeinsam ist allen, wie wir gleich sehen werden, dass sie dieses Verhältnis zwischen Individuum und allgemeiner Geltung nicht als ein historisch bestimmtes Verhältnis zwischen Wert und Arbeit fassen können und so auch nicht als Prozess, sondern als Sein missverstehen. (Siehe dazu auch unten das zum Begriff der Knappheit Ausgeführte.)

Was keine Philosophie bisher (mit Ausnahme einiger Ausführungen Hegels, wenn man diese mit Marx liest) auch nur ansatzweise vor Augen bekommen hat, ist, dass sich aus dieser Objektivation mit dem Kapital eine gesellschaftliche Synthesis entfaltet (die vordem Sache des Staats, der Religion, der Moral war), die den Subjekten wie eine absolut souveräne Macht gegenübertritt.

71 Es geht hier, um es in anderen Worten zu wiederholen, darum, erklären zu können, dass Waren überhaupt einen Preis haben, denn die Preisbildungsmechanismen (Konkurrenz, Angebot und Nachfrage, Grenznutzen, die Bewertungen auf den Submärkten, die Eingriffe des Staates) erfassen nur die Preishöhen, nicht das, worum sie ‚kreisen' (das hier so genannte Quantum).

72 Abgesehen von dem Zirkelschluss, dass der Preis Repräsentant von Knappheit sei. Wie einem Preis die Information zu entnehmen ist, wie knapp das Gut tatsächlich ist, hat noch kein Ökonom verraten. Das ist auch vom Begriff her unmöglich: denn Knappheit ist ein (absoluter) Seinsbegriff; eine ihr zugehörige Maßeinheit, der sie als Prozess erfassen müsste, kann ihr nicht zugeteilt werden, denn sie lässt sich von außen immer vermindern oder erhöhen, und zwar: durch Arbeit.

73 Das beste und historisch wirkmächtigste Beispiel für solch eine Voraussetzung ist die Verfügungsgewalt über den Boden: Er muss, bevor er einen Wert, oder gar einen Preis, überhaupt haben kann, das Eigentum eines Subjekts sein.

Inanspruchnahme einer Gegenleistung) zu überlassen.[74] Jede Form einer nur Menschen möglichen Handlung, in deren Folge es dazu kommt, dass die Verfügungsgewalt über eine Sache auf Andere auf dem Wege eines Tausches übertragen wird, wollen wir als Arbeit an und für sich, als Arbeit *sans phrase*, bezeichnen. Mag sein, das wir damit den Ausdruck Knappheit nur umformuliert haben,[75] aber so eröffnen wir die Möglichkeit, dem in Knappheit und Wert Identischen eine Maßeinheit, nämlich das von Marx so genannte, in seiner Höhe aber noch unbestimmte Arbeitsquantum, zuteilen zu können und schließlich auch eine Maßgröße.[76]

Bevor wir zu dieser Bestimmung übergehen, ist noch der entscheidende Schluss aus dieser erkenntnistheoretischen Reflexion auf den objektivierten Wert zu explizieren. Im Prozess seiner Objektivierung impliziert der Wert also immer auch einen Bezug auf Arbeit: Allerdings auf eine, die als solche in ihrer Form vollkommen (vor allem auch noch in ihrem Zeitbezug) unbestimmt ist – oder genauer: in einer Form, die in ihrer Erscheinungsweise nur geschichtlich (von außen) bestimmt sein kann, wo sie vom Wert autonom verausgabt wird. Wert und Arbeit müssen deswegen beide erst Warenform angenommen haben, damit sie eine innere Verbindung überhaupt eingehen können.[77] Mit der Entstehung des Kapitals konstituiert sich diese Form in einer historisch vollkommen neuartigen, nämlich quasi-metaphysischen Weise: als Objektivation von Arbeit in der Form eines gesamtgesellschaftlich bestimmten Werts. Eine präzisere Bezeichnung für diesen Wert als den, den wir dafür bisher schon verwendet haben, nämlich Arbeitswert, lässt sich nicht finden. Die Gefahr, dass dieser historisch bestimmte Begriff beim Leser

74 Die von Marx so genannten Robinsonaden der Ökonomen, und die gibt es auch heute noch, missachten, dass Wertbildung nur auf der Basis eines sozialen Verhältnisses stattfinden kann. Und so eben auch die Arbeit wertlos ist, die man für sich selbst erbringt. Deshalb kann man den Arbeitsbegriff zwar als die seit der Ausstoßung des Menschen aus dem Paradies bestehende Naturnotwendigkeit des Menschen bestimmen, muss aber dann hinzu setzen, dass diese Arbeit erst eine Ökonomie konstituiert, sobald ihr historisch ein soziales Verhältnis zwischen getrennten und gleichen Einzelnen zugrunde liegt. (Weder innerhalb eines frühzeitlichen Stammes noch eines antiken Haushalts war diese Voraussetzung gegeben.)

75 Historisch steht allerdings fest, dass es die modernen Ökonomen waren, die den Begriff der Knappheit eingeführt haben, um diese Evidenz des Arbeitsbegriffs zu umschiffen, die für die Klassiker der Ökonomie noch vollkommen fraglos gegeben war. Und auch die Grenznutzentheorie, als sogenannte subjektive Wertlehre, war angetreten, um die innere Verbindung von Arbeit und Wert für obsolet erklären zu können. Dass die objektive Wertlehre der Klassiker unzulässigerweise Wert und Arbeitszeit unmittelbar als Einheit, nicht als (geschichtliche) Synthesis von Verschiedenem begriff, hat Marx mit seiner Kritik insbesondere an David Ricardo und Adam Smith gezeigt. Aber, und das passt den Ökonomen ganz und gar nicht, er hat die innere Verbindung von Arbeit und Wert eben nicht vollständig gekappt.

76 Zu alldem benötigen wir, und das gilt für alle Begriffe, die wir bestimmen, den Identitätsbegriff, wie er im vorigen Teil aus der Geldzirkulation, in Abgrenzung von dem, was Hegel unter Identität und Maß versteht, entwickelt worden ist. Die in der Welt-GR erfassten Vorgänge sind also nicht nur Voraussetzung (und Resultat; und nicht nur, siehe das obige Marx-Zitat: „Ausgangs- uns Schlusspunkt“) der Verwertung von Kapital, sondern auch die Bedingung seiner Erkenntnis. Diese Erweiterung verdanken wir nicht Marx, sondern Sohn-Rethel.

77 Nicht erfasst zu haben, dass der Wert in dieser Gesellschaft ohne diese innere Verbindung gar nicht mehr zu haben ist, ist es, was Hans-Georg Backhaus (siehe dessen Beitrag in diesem Heft) Georg Simmel vorwirft, wenn dieser einen Wertbegriff entfalten will, der auch die innersten Regungen des Menschen erfasst. Und so lässt sich, wie Backhaus zeigt, recht schnell nachweisen, dass auch Simmel keinen anderen als diesen warenförmigen hat und dessen Behauptung, er erfasse auch die Tiefenschichten des Menschen, eine bloße Absichtserklärung bleibt.

mit dem ontologisch bestimmten der Arbeitswerttheoretiker verwechselt wird, müssen wir in Kauf nehmen; aber gerade in diesem Fall können wir es uns nicht leisten, ihnen die Begriffshoheit zu überlassen.

Doch wir müssen ja der Arbeit eine quantitative Bestimmung zuschreiben können, die den szientistischen Anforderungen an ein Maß genügt,[78] damit uns gelingt, was den Ökonomen mit ihrer Berufung auf Knappheit nicht gelingt. Was letztlich heißt: wir müssen den Arbeitswert in Form einer eindeutig bestimmbaren Maßeinheit wie Sekunde, Gramm oder Watt darstellen können. Hier liegt die zentrale Schwierigkeit der Bestimmung des Kapitals – und genau das, nicht weniger, aber auch nicht mehr, leistet der Begriff der abstrakten Arbeit von Marx,[79] dessen Notwendigkeit und Relevanz wir allerdings erst von hier aus erfassen können.[80] Geht man nun von diesem so bestimmten (aber eben auch nur so zu bestimmenden) Arbeitswert aus, dann ist der Schluss, dass Geldwert und Arbeitswert identisch gesetzt werden können (eine Identität, die Marx von Anfang an als gegeben unterstellt), alles andere als eine willkürlich-beliebige Spekulation.

Wenn wir nun auf die Kapitalformel zurückkommen, ergibt sich unmittelbar, warum diese allein auf der Basis des Arbeitswerts erstellt werden kann.[81] Würde man ‚c' und ‚v' in Preisen ausdrücken, wäre ihr Verhältnis zueinander von der Geldzirkulation bestimmt und nicht in der Produktion konstituiert; dieses Verhältnis, also das Kapital, verschwände zudem unidentifizierbar im riesigen Meer aller Preise für alle möglichen Waren. Genau das ist bei den Ökonomen ja auch der Fall, wenn sie, etwa über den Begriff der Arbeitsproduktivität, sich der einzig möglichen Erklärung für das statistisch gemessene Wachstum zumindest – und zugegebenermaßen – annähern.[82]

78 Diese gelten Hegel als tautologisch, ein Maß ist ein Maß für ihn nur, wenn es sich aus der Qualität des Gegenstandes selbst ermitteln lässt. (Hegel begreift, so kann man es auch sagen, unter einem Maß das, was man im gängigen Sprachgebrauch eher ein Urteil nennt.)

79 So wie er von ihm in Abgrenzung von der objektiven Wertlehre der ökonomischen Klassiker formuliert worden ist und den wir als ‚Vorschlag' an die Ökonomen gekennzeichnet haben, der deren Probleme mit ihrem Gegenstand zu lösen vermag. (Siehe sans phrase 4/2014, S. 126.) Und erst darin, in diesem Begriff der abstrakten Arbeit, das ist angesichts des bisher zu den Begriffen Wert und Arbeit Vorgelegten nochmals zu betonen, kommt der Zeitbezug (also der rein physikalische) in die Arbeit (und in den Wert zugleich).

80 Der Begriff der abstrakten Arbeit lässt sich somit zwar in seinen einzelnen Bestimmungen vom Kapital unabhängig darlegen, aber erst vom Kapital ausgehend (von ihrer Einordnung in dessen Totalität her gesehen) begreifen.

81 In den Marx, damit Missverständnisse provozierend, von Anfang an auch die Produktionsmittel (also ‚c') fasst. Hier geht es jedoch allein um die Form, in der ‚c' ausgedrückt sein muss, damit die Kapitalformel operationalisierbar wird, in keinem Fall um die Übertragung vergangener in gegenwärtige Arbeit, also nicht um Spiritualismus.

82 Diese Annäherung gelingt natürlich fast allen, die sich mit Ökonomie beschäftigen. Dass Produktivität und ihre Steigerung ihr eigen sind, ist offensichtlich. Nur die Frage, worin diese Produktivität besteht und wie man sie erfasst, beantwortet jede Schule, jede politische Gruppierung anders. (Und für sich nutzen will diese Produktivität natürlich jede Gruppierung: eine Forderung nach Abschaffung der Produktivität des Kapitals ist mir nicht bekannt. Umso seltsamer darum wirken die Kapitalismuskritiker, die das Kapital, aber nicht dessen Produktivität abschaffen wollen.) Hingewiesen sei hier nur auf einige marxistische Kritiker des Kapitals, die zumindest erkannt haben, dass es im Verhältnis der Arbeitswerte zu Preisen ein von ihnen so genanntes Transformationsproblem gibt. Schon der Terminus ‚Problem' zeigt jedoch an, dass diese Marxisten es für lösbar erachten. Aber das ist nur möglich, wenn man die ökonomischen Kategorien so lange verbiegt und für seine Zwecke zurechtzimmert, bis das Problem zwar als gelöst erscheint, vom Kapital dann aber, wie es real zirkuliert (als automatisches Subjekt), nichts mehr übrig geblieben ist.

Doch bevor wir diesen philosophischen Exkurs hinter uns lassen, sei noch etwas ausgeführt, das in anderen Darlegungen des Kapitalbegriffs, wenn überhaupt, eine höchstens marginale Rolle spielt und auch bei uns im Folgenden implizit bleibt, weil es dem ideellen Unterbau, nicht der ökonomisch-materiellen Basis angehört: Die Unternehmen wissen zwar durchaus, dass es ohne Arbeit nicht geht, aber da die Arbeitskraft für sie nichts als ein Kostenfaktor ist, ist die Arbeit in ihrer Eigenschaft, einzige Quelle von (objektiviertem) Wert sein zu können, betriebswirtschaftlich gesehen so etwas wie ein der Umwelt zugehöriger Störfaktor, der möglichst aus dem Betrieb zu eliminieren ist.[83] *Die* Arbeit ist, anders gesagt, wo sie nicht als unbedingt notwendiger Kostenfaktor integriert werden kann, ein Übel, das von seiner Natur her nichts als Probleme bereitet.[84] Das – daran sei erneut erinnert: hinter dem Rücken aller Akteure ablaufende – Programm, das der Verwandlung von Geld in Kapital zugrunde liegt, kann man also auf dieser abstrakt-allgemeinen Ebene auch so formulieren: Arbeit, in welcher Form auch immer sie erscheint, ist unter allen Umständen (natürlich im Rahmen innerbetrieblicher Rentabilität) so durch andere (physikalische) Kräfte zu ersetzen, dass möglichst wenig lebendige, von leiblichen Individuen verrichtete konkrete Arbeit (oder, wie oben benannt: Lebenszeit) in den Produktionsprozess eingeht.[85] Wo immer möglich, überlassen die Unternehmen daher den kostenmäßig nur schwer zu berechnenden Aufwand, die Arbeit, die nicht schon durch Produktionsmittel ersetzt worden ist, organisieren zu müssen, anderen: Zulieferern, Subunternehmen, dem Staat (vor allem

83 Darauf wird zurückzukommen sein, wenn über den tendenziellen Fall der Profitrate, also die Krise des Kapitals zu reden ist.

84 Arbeit, als unaufhebbare Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur verstanden, kann nur als solch ein Übel aufgefasst werden – also auch als notwendige Folge der von den ersten Menschen im Paradies begangenen Erbsünde. Daran ändert auch unser oben anders spezifizierter Arbeitsbegriff nichts.

85 Diesen Prozess der Ausschaltung lebendiger Arbeit aus dem Produktionsprozess in der Kapitalbildung moralisch zu denunzieren, statt ihn zu begrüßen, ist absurd. Jede körperliche Betätigung ist Mühsal – selbst und gerade dort, wo sich die Subjekte einreden, dank dieser Anstrengung (bezüglich ihres asketischen Verhaltens, ihrer sportlichen Betätigungen) steigere sich ihr Wohlbefinden. Wer also diesen Prozess der Ersetzung von Arbeit durch Technologie meint kritisieren zu müssen, weiß nicht, wovon er redet. Natürlich bestreitet kein bei Sinnen seiender Mensch, dass das Kapital Arbeitskraft ausbeutet, wie jeden anderen Rohstoff auch, aber würde die Kapitalbildung auf der ständigen Steigerung dieser Ausbeutung, und nicht auf deren Ersetzung durch Produktionsmittel zurückgehen, müssten die Unternehmen immer mehr Arbeitskraft nutzen, statt sie einzusparen. Das Gegenteil ist so offensichtlich der Fall, dass alle diese Kapitalkritiker früher oder später in Verwirrung geraten, der sie nur Herr werden können, indem sie ins Lager derjenigen wechseln, die sie vordem als Ausbeuter bezeichnet hatten.

Natürlich findet auch heutzutage allüberall eine Ausbeutung der Arbeitskraft statt, die auf der Produktion von absolutem Mehrwert beruht, wo also tatsächlich gilt, dass der Mehrwert sich im gleichen Maße erhöht, je mehr Arbeit vernutzt wird. In Teil II (sans phrase 4/2014, S. 131) haben wir die ‚bloße' Expansion, die auf absolutem Mehrwert basiert, von der Berechnung des realen Wachstums ausgeschlossen. Und die Produktion von absolutem Mehrwert wird noch äußerst wichtig werden, wenn wir in einem weiteren Beitrag nochmals auf den Staat zu sprechen kommen müssen, denn der kann (als Volksstaat), anders als beim relativen, auf die Steigerung des absoluten Mehrwerts unmittelbar Einfluss nehmen. Und vor allem: Der weit überwiegende Teil neu geschaffener Arbeitsplätze beruht auf der Vernutzung absoluten Mehrwerts. Doch wo im vorliegenden Teil von Mehrwert (also im Zusammenhang mit Kapitalproduktivität) die Rede ist, ist nur der relative angesprochen, also der, der sich erhöht, gerade weil weniger Arbeitskraft genutzt wird. Wobei, wie sich auch bei Marx zeigt, von vornherein klar sein sollte, dass die Aufteilung der Mehrwertmasse (die sich, siehe unten, als solche, vom Prinzip her noch berechnen lässt) in den Teil, der auf absoluter, und den, der auf relativer Mehrwertproduktion beruht, empirisch unmöglich nachvollziehen lässt.

was die Bereitstellung der Infrastruktur betrifft), den Scheinselbständigen auch dann, wenn ihnen die Gewerkschaften nachweisen, dass eine Festanstellung von Arbeitskräften ökonomisch rationaler wäre.[86]

III

Mehrwert

So, wie wir die Kapitalformel bisher entwickelt haben, ist sie, folgt man Marx, schon auf den ersten Blick unvollständig. Denn bei ihm taucht eine weitere Größe auf, nämlich ‚m', also der Mehrwert. Dieser muss in ihr gesondert berücksichtigt werden, denn da er, wie ausführlich in Marxschen Worten ausgeführt, nicht in der Geldzirkulation entsteht, muss er Eingang in die Formel finden, die den Kern des Produktionsprozesses erfasst – oder anders: lässt sich dessen Quelle nicht als Bestandteil der Warenproduktion nachzeichnen, dann kann man die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie als gescheitert zu den Akten legen. Vollständig lautet die Formel also: ‚C' ist die Summe von ‚c' + ‚v' + ‚m' (dividiert durch ‚t', wie wir natürlich auch bezogen auf ‚m',im Hinterkopf' hinzudenken müssen), wobei ‚m', so wollen wir hinzufügen, eine vollkommen unbestimmte Variable darstellt, von der wir bis jetzt einzig wissen, was sie repräsentieren soll: nämlich die Lösung des Rätsels der wundersamen Geldvermehrung liefern zu können, und noch längst nicht auch, was sie tatsächlich repräsentiert.[87] Dementsprechend können wir es drehen und wenden wie wir wollen, ob mit oder ohne Marx – anders als bei den beiden anderen Größen findet sich in der empirischen Realität kein Geldausdruck, dem dieses ‚m' unmittelbar zugeordnet werden könnte. Die Größe, die zur Illustration des Mehrwerts in der Literatur (von Marxisten wie Marx-Kritikern gleichermaßen) immer wieder herangezogen wird, der Unternehmensgewinn, kann sich, wie jeder Überschuss von Einnahmen über die Ausgaben, allein in Geld ausdrücken – dessen Maßzahl aber auf Warenpreise zurückgeht, denn auch und erst recht der Unternehmensgewinn muss sich, bevor er als solcher im Unternehmen erscheint, in der Geldzirkulation erst realisiert haben, in der aber der Mehrwert, wie wir mit Marx festgestellt haben, *nicht* (jedenfalls nicht empirisch) erscheint. Und es wäre ja auch allzu einfach, ließe sich des Rätsels Lösung mit einem bloßen Austausch von Namen bewerkstelligen.

86 Siehe dazu auch sans phrase 3/2013, S. 194, Anm. 70.

87 Bei diesem ‚m' handelt es sich, anders gesagt, um eine theoretische Konstruktion, die wissenschaftstheoretisch nicht nur vollkommen legitim, sondern, etwa in der Physik, unverzichtbar ist, um zu forschungsrelevanten Formeln zu kommen. Kann diese Formel im Experiment verifiziert werden, dann ist die darin eingebaute Konstruktion kein Konstrukt mehr, sondern beweist die Geltung der Formel insgesamt. Der Ökonomie steht aber die Möglichkeit, ihre Formeln experimentell zu verifizieren, nicht zur Verfügung: Sie hat ein Induktionsproblem, das sich experimentell oder sonstwie nicht lösen lässt; sie kann sich nur auf die Realität beziehen.

Doch wenn wir uns nun den formalen Überlegungen wieder zuwenden, warum man ‚c' und ‚v' keinen Preisausdruck, sondern nur den Marxschen Arbeitswert zugrunde legen kann, und daran erinnert, dass man Summanden nur addieren kann, wenn ihnen dieselbe Maßeinheit zugeordnet ist, dann können wir – und das, noch lange bevor wir überhaupt ermittelt haben, ob das ‚m' in der Formel leistet, was es leisten soll – feststellen, dass sich Mehrwert nur in der Form des Arbeitswerts sinnvoll darstellen lässt. Und eben dies: nämlich weil Mehrwert produziert worden sein muss (weil ansonsten das Geldrätsel nicht zu lösen ist), aber anders als in der Maßeinheit von Arbeitswerten nicht denkbar ist, ist der alles entscheidende Grund dafür, warum das Kapital nur in (allein gesellschaftlich identifizierbaren) Arbeitswertquanten messbar – und nur in ihnen ökonomisch darstellbar – ist. Und daraus ergibt sich zwanglos auch, warum die Ökonomen, und mit ihnen die Politik und die Öffentlichkeit, keinen Begriff vom Kapital haben. Denn statt von diesen gesellschaftlich bestimmten Arbeitswertquanten reden sie, wo es sich um Arbeit dreht, immer nur von individuell erbrachten Leistungen.[88]

Kapital als überempirisches, dennoch messbares Verhältnis

Marx war, das können wir ihm zuschreiben, ohne ihm Unrecht zu tun, von dem gleichen Ehrgeiz getrieben, wie alle Ökonomen der Neuzeit: Auch seine Kritik sollte durchgängig in operationalisierbaren Wertausdrücken gründen. Setzt man dabei aber Wert- und Preisausdruck auch bei der Bestimmung des Kapitalbegriffes in eins, dann droht unterzugehen, dass Geld- und Kapitalzirkulation zwar ineinander verschoben sind, aber auf je anderen Maßeinheiten aufbauen müssen. Trennt man sie, dann muss man offen zugeben und, das gebietet die philosophische Aufrichtigkeit (Jean-Paul Sartre), dann auch ausweisen, dass der Sprung in die (Quasi-)Metaphysik unvermeidbar ist.

Inwieweit es Marx gelungen ist, die Metaphysik in seiner Darstellung auf deren unvermeidbaren Kern[89] zu reduzieren, und die Größen, mit denen er operiert, tatsächlich in einen Status zu versetzen, der dem szientistischen Anspruch auf Messbarkeit genügt, können wir hier unmöglich im Detail untersuchen, ebenso wenig, ob die Operationalisierungen, die er vornimmt, bis in alle Einzelheiten hinein korrekt sind – was, wäre das der Fall, angesichts der Komplexität der Materie an ein Wunder grenzen würde und schon deshalb nahezu unmöglich ist, weil sich diese Komplexität bis heute

88 Das ist eine der vielen Erscheinungsformen des Grundes, warum diese Gesellschaft unfähig ist, Teil und Ganzes, Besonderes und Allgemeines bis hin zu den verschiedensten, in den einzelnen Wissenschaftsdisziplinen (nur besonders in der Ökonomie) nebeneinander her existierenden Mikro- und Makroebenen ineinander aufgehen lassen zu können.

89 Einen Kern, den man durchaus auch als theologischen bezeichnen kann, und über den sich, nochmals gesagt, die materielle Basis der Ökonomie mit dem ideellen Unterbau synthetisiert.

vielfach potenziert hat. Uns reicht der Nachweis, dass Marx, was die Möglichkeiten der Formalisierung ökonomischer Prozesse betrifft, der aktuellen Realität – und das nachprüfbar – sehr viel näher kommt als alle heutigen Ökonomen zusammen, und geben uns mit der Angabe des Weges zufrieden, wie die Operationalisierung prinzipiell durchzuführen wäre. Von zentraler Bedeutung und unverzichtbar ist für uns dabei allerdings die (erkenntniskritische) Reflexion darauf, auf welchen kategorialen Differenzierungen sie beruhen muss.[90]

In diesem Sinne fortschreitend wollen wir den Kapitalbegriff weiterhin bestimmen als ein Verhältnis zweier Größen allein, nämlich Produktionsmittel und (abstrakte) Arbeit, können diese aber jetzt, wenn wir den Mehrwert miteinbeziehen, präzise bestimmen: Als die eine Bezugsgröße erfassen wir das Geld (in welcher Form auch immer, als Preis- oder Wertausdruck; man kann auch sagen: das Geld als Geld an sich), das die Unternehmen für Produktionsmittel einschließlich der Lohnkosten ausgeben, als andere die reine Arbeitszeit, die während deren Nutzung angefallen ist.[91] Auf die Marxsche Kapitalformel bezogen,[92] haben wir diese damit darauf reduziert, dass wir auf eine einheitliche Maßeinheit verzichten und alles, was die Unternehmen in Geldquanten ausdrücken (also auch ‚v', das heißt die angefallenen Lohnkosten) auf die eine Seite ziehen, und auf die andere, was in ‚v' auf abstrakte Arbeit zurückgeht, die wir zusammenfassen mit der abstrakten Arbeit, auf die ‚m' – schon der Form wegen – allein bezogen sein kann, weil sonst die Formel sinnlos wäre.

Kapital also ist nichts anderes als die Resultante aus dem Verhältnis der empirisch nachvollziehbaren Kosten für die Warenherstellung einerseits, zur abstrakten Arbeit andererseits, die weder als Kostenfaktor noch sonstwie als solche erscheint.[93] In den Worten von Marx (siehe oben): Im Kapital setzt sich der Wert zu sich selbst in ein Verhältnis: als Geldwert einer- und Arbeitswert andererseits. Erscheinen, und damit erkennbar werden kann dieses Verhältnis nur, indem die Waren (Produktionsmittel wie Endprodukte) in einer anderen Maßeinheit als in der des Arbeitswerts erscheinen, denn sonst wären Geld und Kapital dasselbe; der Wert hätte nichts zu vermitteln, würde also nicht objektiviert. Das heißt, nur weil alle Waren durch die Geldzirkulation hindurch

90 Obwohl von uns immer wieder angeführt, sei an dieser Stelle noch einmal darauf hingewiesen, dass wir generell auf die wissenschaftlich üblichen Nominaldefinitionen nicht zurückgreifen, sondern auch und gerade dort, wo es um Operationalisierbarkeit geht, uns eher um Differenzierungen bemühen, die der Wissenschaftstheoretiker Realdefinitionen nennt. Um Definitionen geht es uns im Grunde aber gar nicht, sondern, hegelsch, um Begriffsbestimmungen; ansonsten unterscheiden wir zwischen Nominal- und Realabstraktionen.

91 Auch Marx nimmt diese Reduktion vor; doch dann unterscheidet er wiederum zwischen toter, beziehungsweise vergangener (oder aufgehobener) Arbeit und lebendiger: Dies können wir so nicht akzeptieren, denn vergangene, also tote Arbeit kann selbst ein Gott, also auch das Kapital nicht mehr zum Leben erwecken.

92 Auf deren vollständige Fassung müssen wir besonders dann wieder zurückkommen, wenn es um den Krisenbegriff geht.

93 Genau diese Arbeit, die also gar nirgendwo als wirklich verausgabte auffindbar ist, dürfte diejenige sein, die Marx als Substanz des Werts entdeckt zu haben glaubt. Das müsste allerdings erst noch genauer untersucht werden. (Siehe dazu auch Gerhard Scheit: Die Substanz und der Leib. Über die Realabstraktion namens Arbeitskraft. In: sans phrase 4/2014.)

müssen, um dort statt Arbeitswerten Preise zugerechnet zu bekommen, kann das Kapital (als automatisches Subjekt) überhaupt existieren. Ohne Geld- keine Kapitalzirkulation, und ohne Kapital- keine (universalisierte) Geldzirkulation. Und ohne kapitalistische Reichtumsproduktion zerfällt die Synthesis der Gesellschaft in ihre Einzelteile und kehrt in vorkapitalistische Gebrauchswertproduktion zurück – bliebe allerdings dem technologischen Niveau des untergegangenen Kapitals verhaftet: Was das bedeutet, hat sich im Nationalsozialismus gezeigt.

Wenn wir nun auf unseren Exkurs zur Beziehung von Wert und Arbeit zurückkommen, können wir das zentrale Resultat der Kritik der politischen Ökonomie formulieren, das in allen Aussagen über kapitalistische Ökonomie zu berücksichtigen ist: Da etwas anderes als Arbeit Wert nicht objektiv quantifizieren kann – man kann auch sagen: da Geld (oder irgendetwas anderes als Arbeit *sans phrase*) unmöglich Wert schöpfen kann –, ergibt sich auch und gerade der Wert einer jeden Ware, gleichgültig, welchen Preis sie haben mag, vom Kapital aus gesehen, allein aus der gesellschaftlich im Durchschnitt notwendigen, körperlich verausgabten Arbeitszeit, die zu ihrer Herstellung während der Nutzung von Produktionsmitteln notwendig war.

Den Ökonomen mögen die Haare zu Berge stehen: aber wenn sie den vorliegenden Text aufmerksam genug gelesen haben, dürfte es ihnen äußerst schwer fallen, dieses Resultat als realitätsfern zurückzuweisen. Und deshalb können sie auch gegen die Folgerungen, die sich aus dieser Kapitalbestimmung ergeben, keine begründbaren Einwände erheben – vor allem dann nicht, wenn sich so das Hauptproblem aller Ökonomen: das Rätsel der wundersamen Geldvermehrung, lösen lässt.[94]

Dies müssen wir auf einen nächsten Beitrag verschieben, hier sei noch kurz zusammengefasst, was sich aus der wertvermittelten Synthese von Geld und Kapital bezüglich ihrer Operationalisierbarkeit ergibt: So gering die Aussagekraft des Arbeitswerts in den einzelnen Datensätzen unserer Welt-GR auch ist, und sie sich nur unerheblich steigert, wenn man für bestimmte Waren oder Warengruppen beziehungsweise -arten Durchschnittswerte bildet,[95] sie ergibt sich dann, wenn man die Preise für Waren, die als Produktionsmittel dienen, sowie die Lohnkosten für deren Anwendung extrahiert, und ihnen die Arbeitszeit für die Waren gegenüberstellt, die insgesamt hergestellt worden sind. Führt man dies über mehrere gleich große Zeiträume mit den gleichen Waren durch, kann man die Raten messen, um die sich die Produktivität für sie verändert hat,

94 Dass sich mit diesem Resultat kein einziges aktuell-praktisches ökonomisches Problem lösen lässt, ist uns und war auch Marx sonnenklar: der Vorwurf des Verstoßes gegen eine herrschende Praxis stellt gerade in dieser Sache keinen begründeten Einwand gegen Erkenntnis dar. Ohne diese Erkenntnis stellt unsere Berechnungsmethode der Produktivität (oder auch des Wachstums) zugegebenermaßen nur eine alternative Berechnungsmethode dar, die noch nicht einmal mit dem Anspruch auftreten kann, dass sie exaktere Daten liefere als die der Ökonomen.

95 Marx ist der Auffassung (siehe oben Anm. 24), dass sich im Durchschnitt betrachtet Preis und (in Geld gemessener) Arbeitswert einander annähern. Mag ja sein, aber das ist statistisch nicht zu belegen und diese Unterstellung ist für die Aussagekraft des Arbeitswerts auch nicht notwendig.

96 Man wird feststellen, dass in der Regel sich die

und diese Raten dann auch so transformieren, dass für jede einzelne Ware festgestellt werden kann, inwieweit sie sich, in Preisen ausgedrückt, dank der Kapitalzirkulation verbilligt hat.[96]

Derart ermittelt werden können allerdings grundsätzlich nur Daten, die sich auf Anteile an der Mehrwertmasse beziehen. Wollte man sie insgesamt messen, müsste man (nach der Bereinigung der Welt-GR von allen Einflüssen, die, wie schon die Messung des realen Wachstums, die des Mehrwerts erst recht beeinträchtigen)[97] alle Zins-, Miet-, Unternehmensgewinne beziehungsweise -verluste etc.[98] addieren, und vor allem dann auch noch die Geldzuwendungen hinzurechnen, die der Staat oder die Kirchen, die karitativen Organisationen usw. an die Bürger umleiten, um deren Lebensunterhalt zu sichern (denn von wem dieses Geld auch immer aufgebracht beziehungsweise gespendet wird, es hat seine Quelle in den Unternehmen): die Sozialhilfe, die Zuwendungen an Beamte, Soldaten, Häftlinge usw. Der Gesamtbetrag würde dann den Mehrwert darstellen, der in der Kapitalzirkulation in einem bestimmten Zeitraum generiert worden ist.

Als in Kapital verwandeltes Geld (oder in den Worten von Marx: als „Wert im ursprünglichen Sinne"), das der Mehrwertproduktion zugrunde liegt, kann somit im Grunde nur das Geld bezeichnet werden, das in Produktionsmittel und Arbeitslohn erfolgreich investiert worden ist. Der darin produzierte Mehrwert (in Geld ausgedrückt) verteilt sich dank seiner Realisation in der Geldzirkulation dann auf die verschiedensten Geld- und Einkommensarten und erscheint dort als Einkommen, das unmittelbar aus Geld erzielt worden ist, einerseits und als eines, das weder aus Geld noch aus bezahlter (konkreter) Arbeit resultiert, andererseits.[99]

Bisher sind wir von der Ware-Geld-Zirkulation ausgehend in die Produktionssphäre eingestiegen. Ab jetzt müssen wir den umgekehrten Weg gehen: In der Darstellung der produktiven Prozesse ist zu zeigen, *wie* unsere Kapitalbestimmung leistet, was sie leisten soll: den Mehrwert als sich selbst generierende Quelle für das reale Wachstum – für das Entstehen von Mehr-Geld aus Geld – nachzuweisen. Aber nicht nur das: die Kategorien der politischen Ökonomie, auf die jede Ideologiekritik sich, wie implizit

Kosten für Produktionsmittel erhöht haben und die Arbeitszeit sich verringert hat. Man muss aber erneut betonen, dass hier empirisch-reale Größen, oder gar eine Rate für die Gesamtökonomie nicht ermittelt werden können. Dazu wäre es notwendig, jeder einzelnen Ware exakt den Anteil an Produktionsmitteln zuzurechnen, der nur auf sie (und nicht auch andere) entfällt. Das ist empirisch unmöglich zu ermitteln.

97 Man stünde hier also vor dem gleichen Problem wie die Monetaristen, die eine von Inflation, dem Einfluss der Umlaufgeschwindigkeit des Geldes, kurz: die für ihre Geldmengensteuerung eine ‚bereinigte Geldmenge' ermitteln wollen. (Herauszurechnen wäre für uns aber auch, was wir als – auf absoluter Mehrwertproduktion beruhende – ‚bloße' Expansion bezeichnet haben, was, siehe oben, empirisch ebenfalls unmöglich ist.)

98 Abzuziehen wären hier noch nicht einmal die reinen Handelsgewinne oder die aus Betrug, Raub etc., denn ihnen stünden ja entsprechende Verluste anderswo gegenüber. Berücksichtigt werden müssten aber, so schwer auch das einzulösen wäre, die Zinsgewinne, die mit der Ausweitung des Kreditvolumens bezahlt werden. (Zur Problematik siehe sans phrase 4/2014, S. 147.)

99 Die Bezieher dieser beiden Arten des so genannten arbeitslosen Einkommens streiten erbittert um ihren jeweiligen Anteil am Mehrwert. Die Konsensfindung organisiert der Staat, der unter anderem auch für die Erledigung dieser Aufgabe mit einem Anteil am Mehrwert honoriert wird.

bleibend auch immer, beziehen muss, um die Totalität des Kapitals gesellschaftlich zu erfassen, sind von uns jetzt – ob hinreichend oder nicht, muss sich natürlich erst noch erweisen – begrifflich entwickelt. Alles Weitere kann sich nur um die Frage drehen, ob die gesellschaftliche Realität des Kapitals diese Kategorien bestätigt oder dazu zwingt, sie zu korrigieren. Darauf zu hoffen, dass die Realität selbst sie obsolet macht, ist heutzutage wohl unbegründeter denn je.

Hans-Georg Backhaus

Georg Simmels *Philosophie des Geldes*

Der folgende Text wurde vom Autor 1968 verfasst und war Teil eines Anhangs (der die Überschrift Zur Kritik der metaphysischen Wertformanalyse *trägt), den er seiner damaligen Diplomarbeit hinzugefügt hat. Hans-Georg Backhaus wird für das nächste Heft ein Nachwort zu diesem - und zu weiteren Beiträgen aus dieser Arbeit zur Geldtheorie, die wir dort nachdrucken werden - verfassen. Der vorliegende Text, an dem weder von ihm noch von der Redaktion Änderungen vorgenommen wurden, dokumentiert, dass damals schon die Fragen an den Wertbegriff richtig gestellt worden sind, und macht damit das Versagen gerade der sich marxistisch nennenden Intellektuellen deutlich, die sich, statt sich um die richtigen Antworten zu kümmern, lieber in leninistischen Phrasen ergingen und in klassenkämpferische Posen glaubten schwingen zu müssen.*

Simmel hat als seine Grundabsicht ausgesprochen: „dem historischen Materialismus ein Stockwerk unterzubauen, derart, daß der Einbeziehung des wirtschaftlichen Lebens in die Ursachen der geistigen Kultur ihr Erklärungswert gewahrt wird, aber eben jene wirtschaftlichen Formen selbst als das Ergebnis tieferer Wertungen ... psychologischer, ja, metaphysischer Voraussetzungen erkannt werden. Für die Praxis des Erkennens muß sich dies in endloser Gegenseitigkeit entwickeln: an jede Deutung eines ideellen Gebildes durch ein ökonomisches muß sich die Forderung schließen, dieses seinerseits aus ideelleren Tiefen zu begreifen, während für diese wiederum der allgemeine ökonomische Unterbau zu finden ist, und so fort ins unbegrenzte."[1] Simmels Vorstellung, auf der Basis der subjektiven Wertlehre dennoch den „Erklärungswert" des historischen Materialismus zu „wahren", liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß sich objektive Werttheorie und historischer Materialismus unabhängig voneinander analysieren und rezipieren lassen. Der polemische Zug gegen die Fachwissenschaft ist Simmel und

1 Georg Simmel: Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe Band 6, hrsg. v. Otthein Rammstedt. Frankfurt am Main 1989, S. 13.

Marx gemeinsam. Es geht um „Anknüpfung der Einzelheiten und Oberflächlichkeiten des Lebens an seine tiefsten und wesentlichsten Bewegungen und ihre Deutung nach seinem Gesamtsinn." Die Intention beider ist darauf gerichtet, der Einzelerscheinung in der Weise gerecht zu werden, daß ihre „Erlösung aus der Isolierung und Ungeistigkeit ... des ersten Anblicks", ihre „Erweiterung und Hinausführung zur Totalität und zum Allgemeinsten", nicht nur in der Weise der traditionellen Philosophie postuliert, sondern auch vollbracht werden soll. Der Gegensatz in der Methode beider Denker ist offenbar: für Simmel ist keine „Zeile dieser Untersuchungen nationalökonomisch gemeint." Sie sind „philosophisch" und „soziologisch" in dem Sinne, daß sie „vor" und „hinter" der ökonomischen Wissenschaft angesiedelt sind, deren Objekt lediglich „von einem anderen Standpunkt aus betrachtet werden" soll. Die Transzendierung der Fachökonomie als Fachökonomie ist jedoch nicht in dem Sinne zu verstehen, daß Simmel den Anspruch erhebt, in der Aufhebung der fachökonomischen Disziplin als Einzelwissenschaft zugleich zur Lösung ihrer sachlichen Probleme beizutragen. Im Unterschied zu Marx, der allerdings behauptet, die Lösung der sachlichen Problemstellungen durchzuführen, indem er die ökonomische Wissenschaft als aufzuhebende begreift. Der Ökonom ist zur Lösung der fachlichen Fragestellungen nur dann befähigt, wenn er sich und seinen Gegenstand als aufzuhebenden, als verschwindenden begreift.

Die Schwäche der positivistischen Geldtheorien zeigt sich darin, daß sie sich auf einen Philosophen berufen, der ausdrücklich seine Analysen als metaphysisch apostrophiert. Schilcher steht für andere, wenn er schreibt: Die Entwicklung der Geldformen „geht von noch qualitativ bestimmter zu immer reinerer, das heißt qualitätsloserer Quantität, sie führt mit anderen Worten vom Materiell-Konkreten zum Immateriell-Abstrakten, vom Ding zum Begriff."[2] Wir werden sehen, daß der Wert bei Simmel im transzendentalen Bewußtsein verankert ist und somit eine transzendentale Kategorie vorstellt, sodaß man fast schließen darf, daß der Positivismus der metaphysischen Fundierung geradezu bedarf. Der positivistische Geldtheoretiker sieht sich genötigt, die abstrakte Werteinheit letztlich als transzendentale Kategorie zu verstehen. Simmel geht aus vom Wert schlechthin, den er dann in reinen ästhetischen, moralischen und wirtschaftlichen Erscheinungsformen untersucht. „Gewiß ist jeder Wert, den wir fühlen, insoweit eben ein Gefühl allein, was wir mit diesem Gefühl *meinen*, ist an und für sich bedeutsamer Inhalt, der von dem Gefühl zwar psychologisch realisiert wird aber mit ihm nicht identisch ist. ... Ersichtlich stellt sich diese Kategorie jenseits der Streitfrage nach der Subjektivität oder Objektivität des Werts, weil sie die Korrelativität zum Subjekt ablehnt, ohne die ein ‚Objekt' nicht möglich ist, sie ist vielmehr ein Drittes, Ideelles, das zwar in jene Zweiheit eingeht, aber nicht in ihr aufgeht. ... Dieser Wert, den wir als von seinem Anerkanntwerden unabhängig denken, ist eine metaphysische Kategorie, als

2 Rudolf Schilcher: Geldfunktionen und Buchgeldschöpfung. Ein Beitrag zur Geldtheorie. Berlin 1958, S. 18.

solche steht er ebenso jenseits des Dualismus von Subjekt und Objekt, wie das unmittelbare Genießen diesseits desselben gestanden hatte."[3] Der Simmelsche Begehrungstrieb ist selbst abstrakter Begehrungstrieb: er ist nicht auf das handfest-sinnliche Objekt gerichtet, sondern eigentlich nur auf dessen „Wert". So erregt uns dieses Objekt nicht als Gebrauchswert, sondern nur in seiner „sachlichen Bedeutung". Simmel geht es also nicht um den subjektiven Wert, sondern je schon um den objektiven, den Tauschwert. Vorerst jedoch um einen Wert, der noch nicht Tauschwert ist, zu diesem aber sich hinentwickelt, gewissermaßen das „An-Sich" dieses wirtschaftlichen Werts. Im Streben nach subjektiver Bedürfnis- und Triebbefriedigung wird das Objekt nur als Ursache der Empfindung geschätzt, in der Begehrung jedoch, die ihre „absolute Triebhaftigkeit" verloren hat, der Gegenstand als solcher. „So kann man sagen, daß der Wert eines Objekts zwar auf seinem Begehrtwerden beruht, aber einer Begehrung, die ihre absolute Triebhaftigkeit verloren hat."[4] Die Überlegenheit der Simmelschen Konzeption gegenüber der subjektivistischen Geldtheorie besteht unter anderem darin, daß sich seine Analyse auf das Problem der „Projektion" und der „Wertform" konzentriert. „Mag der ästhetische Wert, wie jeder andere, der Beschaffenheit der Dinge selbst fremd und eine Projektion des Gefühls in sie hinein sein, so ist es ihm doch eigentümlich, daß diese Projektion eine vollkommene ist, d. h., daß der Gefühlsinhalt sozusagen völlig in den Gegenstand hineingeht und als eine dem Subjekt mit eigner Norm gegenüberstehende Bedeutsamkeit erscheint, als etwas, was der Gegenstand *ist*."[5] Das Problem der Verdinglichung, die Verkehrung des Sinnlich-Konkreten zur Erscheinungsform des Abstrakt-Allgemeinen stellt sich hier für Simmel in der Form der Objektivierung des Gefühls, auf deren Parallelität mit Kants „ästhetischer Interesselosigkeit" als Gleichgültigkeit gegen die reale Existenz des Gegenstandes er ausdrücklich hinweist. Diese Analogie zeigt aber auch deutlich, daß er keineswegs Wert und Gebrauchswert identifizieren will.

„Die Form (!) die der Wert im Tausch annimmt, reiht ihn in jene beschriebene Kategorie jenseits des strengen Sinnes von Subjektivität und Objektivität ein; im Tausch wird der Wert übersubjektiv, überindividuell, ohne doch eine sachliche Qualität und Wirklichkeit an dem Dinge selbst zu werden: er tritt als ... die Forderung desselben auf, nur gegen einen entsprechenden Gegenwert fortgegeben, nur für einen solchen erworben zu werden."[6] Simmel beruhigt sich also nicht mit der Feststellung: der Wert sei keine objektive Qualität, keine materielle Eigenschaft der Dinge. Zwar ist er auch nach Simmel ein dem Bewußtsein immanentes und insofern „subjektiv", allerdings ist dieses Subjektive keineswegs der Nutzen. Er ist dem Bewußtsein immanent und insofern „subjektiv", aber nur als ein objektiv *Geltendes* immanent und erscheint insofern selber als ein Objektives. Er ist subjektiv insofern, als er dem *Allgemeinen* Bewußtsein immanent ist, er ist objektiv, insofern er dem individuellen Bewußtsein gegenüber ein Unabhängiges

3 Simmel: Philosophie des Geldes, wie Anm. 1, S. 36 ff.
4 Ebd. S. 43.
5 Ebd. S. 45.
6 Ebd. S. 53.

vorstellt, nämlich Geltung beansprucht. Der Wert beansprucht Geltung als Wert einer bestimmten Sache und erscheint insofern als objektiver. Er ist subjektiv und erscheint als ein Objektives, er ist dem Bewußtsein immanent, erscheint jedoch der Sache inhärierend. Diese Zwitternatur des Werts, sowohl ein Subjektives wie ein Objektives zu sein, ist das zentrale Problem der Simmelschen Wertlehre. „Die Gegenseitigkeit des Sichaufwiegens, vermöge deren jedes Objekt des Wirtschaftens seinen Wert in einem anderen Gegenstand ausdrückt, hebt beide aus ihrer bloßen Gefühlsbedeutung heraus: die Relativität der Wertbestimmung bedeutet ihre Objektivierung. Die Grundbeziehung zum Menschen, in dessen Gefühlsleben sich freilich alle Wertungsprozesse abspielen, ist hierbei vorausgesetzt, sie ist in die Dinge sozusagen hineingewachsen."[7] In dieser Weise will Simmel erklären, warum der „subjektive Vorgang ... zu einem Wert wird, zu einem sachlichen überpersönlichen Verhältnis zwischen Gegenständen."[8] Das sachlich-überpersönliche Verhältnis zwischen den Gegenständen – ursprünglich fundiert und verankert in der transzendentalen Apperzeption – enthüllt sich jetzt als wechselseitige Beziehung empfindender Subjekte: „Den praktisch wirksamen Wert verleiht dem Gegenstand nicht *sein* Begehrtwerden allein, sondern das Begehrtwerden eines anderen. Ihn charakterisiert nicht die Beziehung auf das empfindende Subjekt, sondern daß es zu dieser Beziehung erst um den Preis eines Opfers gelangt, während von der anderen Seite gesehen, dieses Opfer als zu genießender Wert, jener selbst aber als Opfer erscheint."[9] So gelangt Simmel schließlich dazu, nicht etwa dem historischen Materialismus, sondern der subjektiven Ökonomie „ein Stockwerk unterzubauen". Ideelle Gebilde sollen durch ökonomische, diese wiederum – das heißt der Wert – aus „ideelleren Tiefen" erklärt werden: „als das Ergebnis metaphysischer Wertungen". Weil Simmel sich außerstande sieht, eine sozialökonomische Genesis des Werts zu erarbeiten, zugleich aber darauf insistiert, daß es auf die Erklärung der Doppelnatur des Werts – der subjektiven und objektiven – ankommt, sucht er Zuflucht zu einer transzendentalen Konstituierung des Werts. „Die Begehrung und das Gefühl des Subjekts steht freilich als die treibende Kraft hinter alledem, aber aus ihr an und für sich könnte diese Wertform nicht hervorgehen, die vielmehr nur dem Sichaufwiegen der Objekte untereinander zukommt."[10]

7 Ebd. S. 56.
8 Ebd. S. 55.
9 Ebd. S. 56.
10 Ebd. S. 56 f.

Günther Anders

Über Rilke und die deutsche Ideologie

(Aus dem Nachlass)

Zu Poetik. Sept. 48

Las, wie ich zufällig feststellte, genau 50 Jahre nach seinem Erscheinen wieder einmal den *Cornet*. Der *degout*, der mir nach dieser Köstlichkeit[1] im Gaumen hing, war erst fortgespült, als zufällig Mozarts *Konzertante Symphonie* genau und beseligend aus dem Nebenhaus zu uns herüberkam. –

An sich wären die dreiunddreißig[2] Viertelseiten den Widerwillen nicht wert. Aber geschichtlich und gesellschaftlich ist eben dieses Büchlein nicht nur eines unter anderen. Es war die No. 1 der Insel-Bücherei. Und schon das Exemplar aus dem Jahre 1912, das ich in der Hand halte, gehört zu den ersten Dreißigtausend. Es war und blieb ein Bestseller. Es hat den deutschen Geschmack mitgeprägt. Also ist es wichtig.

1 Köstlich in dem vieldeutigen Sinne des Deliziösen, des Unbefleckten, des Teuren, des nur in kleinen Portionen zu Kostenden – aber es wurde eben eine Köstlichkeit nur für die Volksküche: costume jewellery heißt Derartiges in Amerika.

[2 Eigentlich sind es nur 28 Seiten mit jeweils ein paar Zeilen Text, die 1912 bei Insel erschienen sind. Obwohl so wenig und urheberrechtlich frei, ist der Rilke-Text hier nicht mit abgedruckt, weil leicht online zugänglich. Die von Anders angegebene Seite findet sich im nachstehenden Link auf der jeweils um 1 vermehrten Seitenzahl: Rainer Maria Rilke: Gesammelte Werke IV. Schriften in Prosa. Erster Teil. Leipzig 1924. Online unter: https://de.wikisource.org/wiki/Die_Weise_von_Liebe_und_Tod_des_Cornets_Christoph_Rilke (von 1927 als Text) oder unter: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Cornet_Christoph_Rilke (Faksimile aller Seiten als JPGs) (letzter Zugriff: 4. 11.2015).
Zu Günther Anders' irriger Datierung: Rilke hatte seinen *Cornet* 1899 geschrieben und erstmals in: Deutsche Arbeit Jg. 4/1904, H. 1 veröffentlicht. Der erste selbständige Druck im Umfang von 26 Seiten erschien 1906 bei A. Juncker, Berlin; Leipzig; Stuttgart. Die Insel-Ausgabe bot dann ab 1912 die endgültige Fassung, von der bis 2006 laut Wikipedia 54 Auflagen mit 1,14 Millionen Exemplaren erschienen sind oder verbreitet wurden; mit einen neuen Schub an Publikumsinteresse durch Auslaufen des urheberrechtlichen Schutzes 1996, 70 Jahre nach Rilkes Tod.
Es soll bitte nicht irritieren, wenn Anders Anführungszeichen nicht nur für Zitate, sondern – neben Unterstreichungen, die hier *kursiv* wiedergegeben werden – auch zur Hervorhebung mancher Ausdrücke verwendet; und mehrmals drei Punkte statt eines Gedankenstrichs setzt. Sonst ist hier seine Rechtschreibung von 1948, die unter den Bedingungen des US-amerikanischen Exils ohne Umlaute und ß auskommen musste, heutigen Gepflogenheiten angepasst. Das von ihm sorgfältig handschriftlich verbesserte Original befindet sich bei seinem Nachlass unter der Signatur ÖLA 237/04 (W 36) im Österreichischen Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek. (Der zutreffende Titel des Beitrags fällt in die alleinige Verantwortung der Redaktion, der Text allein in diejenige des Autors. Alle Anmerkungen in eckigen Klammern: hinzugefügt von G. O.)]

Zuerst, ehe ich mir die gesellschaftliche Rolle klar machte, reagierte ich mit: „Das ist in Heimarbeit hergestellte Patina", direkt für den Antiquitätenhändler geschlagenes Altsilber. Für den Antiquitätenladen: Denn *Cornet* ist nicht etwa „klassizistisch"; durchaus nicht nach irgendeinem großen *Muster der Vergangenheit* gearbeitet, wie (nobles Vorbild) Hofmannsthals *Tor und Tod*; oder (vulgäres Beispiel) gotische Bahnhöfe; oder (ironisches Beispiel) Manets *Olympia*, das eben ein Tizianzitat ist. Was Rilke herstellt, ist der *Schein der Vergangenheit*; und entspricht jenen kleinen Ruinen, die Hauswirte am Kurfürstendamm um 1900 für ihre Hinterhöfe als Schmuckstücke anschafften; nein, nicht als Schmuckstücke, sondern als gefälschte Beweisstücke: denn durch die Anschaffung einer frisch hergestellten Ruine (Garantieschein beiliegend) bewies sich der *parvenu* eine Vergangenheit, die er nicht hatte.

Nun, *parvenu* war Rilke nicht, aber eben ein Mann, der innerhalb der Welt des Bürgertums nicht leben konnte. Und was er herstellt, ist gewissermaßen ein altes Pergament, ein gedichtetes Adelspatent. Das ist nicht metaphorisch gemeint. Denn *Cornet* beginnt: „... den 24. November 1663 wurde Otto von Rilke" – wobei die drei Punkte den Rückfall in die Vergangenheit, und das „von" eben das Adelspatent ausdrücken.

Aber man hat in Einzelheiten zu gehen. Von Zeile zu Zeile.

Die erste (d. h. die erste halbe, vornehm „S. 7" genannte) Seite ist erst einmal nichts als die hohle Müdigkeit dessen, der nicht weiß, wozu er zu reiten hat – was aber in Rilkes Augen das Reiten nicht etwa dubios macht, sondern umgekehrt das Nichtwissen mit-adelt. Alliterierend ist „der Mut so müde geworden": die Alliteration ist bereits die Poetisierung der noblen Langeweile – ganz zu schweigen von der mehrfachen Wortwiederholung „Reiten", die die Zeit bereits neutralisiert hat, sodass frisch-fröhlich-fromm die Dichtung todmüde anhebt. Diese Müdigkeit, die natürlich auch ein Zeichen des alten Adels ist, stellt *die* poetische Chance der ganzen Dichtung dar: wer müde ist, führt kein Leben, sondern wird vom Leben „getragen" (Passivum; dieses Getragenwerden wird ausgezeichnet durch das Reiten versinnlicht). Passivität aber ist Stimmung, und Stimmung die Mutter der Lyrik.

Freilich dürfen wir nicht glauben, dass der Reiter müde sei. Das wäre noch viel zu viel Arbeit; „der Mut" ist müde, d. h.: der Reiter ist bereits eingegangen in die Stimmung, nicht er hat die Stimmung, sondern diese ihn; und der „Mut" ist nicht etwa müde, sondern *„so müde"*: ein äußerst charakteristisches Wörtchen. „*So* müde" ist nämlich ein infantilisierender Ausdruck, „so müde" ist nur das Kind; und auch das eigentlich nur in der direkten Ich-Rede. Aber es ist eben kennzeichnend, dass Rilke die Mittel der Ich-Rede in die „dritte Person" hineinnimmt, das Ich und „er" verschleift – wodurch er das Berichtete sentimentalisiert und jeden Lesers Mut gleichfalls „so müde" macht, dass auch der nichts mehr „weiß". „Es muss also Herbst sein", heißt es weiter: auch *das* weiß man also nicht unmittelbar, man muss es erst erschließen; während man alles „weiß", was abwesend ist: „nämlich dort" geht nämlich der entsetzlich selbstverräterische Text

weiter, „wo traurige Frauen von uns *wissen*." Jedes Wort ein Selbstverrat. Denn auch, dass diese traurigen Frauen nicht dies oder jenes wissen, sondern *„von"* uns, ist wiederum bezeichnend. Rilke weiß nämlich niemals „etwas", sondern immer nur *von* etwas. Was? Es selbst. Niemals ist es ein Tatbestand über eine Sache, der gewusst wird, sondern die Sache selbst: das Wissen bezieht sich also *direkt* auf seinen Gegenstand (im Sinne von „Ahnung"), in einer Art telepathischer Direktverbindung – während die Nähe und das Sichtbare bei ihm kaum je unmittelbar gesehen wird, sondern, wie wir eben gezeigt hatten („es muss Herbst sein"), erschlossen wird. Damit ist eine höchst eigentümliche, eigentlich pervertierte, Stimmung geschaffen, in der die Anschauung so indirekt ist wie sonst die Vorstellung oder die Erinnerung – während der Vorstellung und Erinnerung nun die Direktheit zukommt, die eigentlich Merkmal der Wahrnehmung ist. Durch diesen Austausch ist eo ipso Gegenwart und Vergangenheit mit ausgetauscht. Wahr ist unter solchen Umständen dann das Vergangene: höchstens erschließbar, letztlich aber gleichgültig, die Gegenwart. –

Dies die Geheimnisse, die bereits die erste halbe Seite des *Cornet* ausplaudert.

„Der von Langenau rückt im Sattel und sagt: ‚Herr Marquis ...'" Über die *Baronisierung* der *Welt*, mit der so die zweite Seite (8) anhebt, können wir hinweggehen. Auch darüber, dass der „kleine feine Franzose" „wie ein Kind ist" – dass die *Infantilisierung* und die *Baronisierung* Hand in Hand gehen, ist ja plausibel genug: beide sind Versuche, der Welt nicht unter die Augen zu treten. Wenn der Herr von Langenau nun lächelt, übernimmt er eine der Lieblingsbeschäftigungen der Rilkeschen Kreaturen, weil diese Tätigkeit fein, unbestimmt und voll von unnachkontrollierbaren Andeutungen ist; und seine Bemerkung: „Gewiss seht Ihr Eurer Mutter ähnlich", macht den Reiter zum Helden des Schaukelpferdes.

Folgt die 9. Seite, die bereits wieder mit dem *Genuss der Unbestimmtheit* anhebt: „Jemand erzählt von seiner Mutter." Wer, weiß man natürlich nicht. Denn, wie wir gesehen hatten, kann ja das Wirkliche nur erschlossen werden, und sichtbar ist nur das Abwesende. Denn der folgende Satz lautet: „Ein Deutscher offenbar." Offenbar.

Was aber nun folgt, ist etwas Neues. Es genügt nämlich nicht, ein Muttersöhnchen zu sein. Der erzählende Edelmann spricht *„wie ein Mädchen"*: Wie irgendeines? Wie eines, „das *Blumen bindet*". Immerhin eine Beschäftigung, könnte man sagen, die Sinn hat. Weit gefehlt. Denn er spricht wie ein Mädchen, das „Blume um Blume probt und noch nicht weiß, was aus dem Ganzen wird". Dass man niemals etwas weiß, das hatten wir bereits. Ebenso, dass jede Aktion, da man sich von ihr treiben lässt, zum bloßen „Geschehen" wird. Hier aber zeigt es sich, dass Ziellosigkeit nicht nur Müdigkeit beweist, sondern auch Nobilität. Gretchen, die Marguerite zupfend, ist verglichen mit dem „Blume um Blume probenden" Soldaten geradezu eine Schwerarbeiterin. Da Arbeit schändet, adelt Zupfen, und in der Tat hört durch das „Blume um Blume" bereits in der übernächsten Zeile „das Spucken" auf. „Denn es sind lauter Herren". Lauter Herren, die sich alle auf

ihrer infantilen Basis, selbst bei verschiedener Sprache, verstehen. Barone aller Länder, vereinigt euch! „Denn wer das Deutsche nicht kann, ... der versteht es auf einmal, fühlt einzelne Worte: ‚Abends' ... ‚Klein war'". Sie sind halt alle ins Feld der Welt hinausgeschickt, oder sie haben sich in der Welt verlaufen, und möchten zurück ins Bettchen.

Aber ewig kann man nicht zupfen, geritten muss auch wieder werden – wenn auch in *„irgendeinen Abend"* hinein. Vom Abend schweigen wir, denn der ist ohnehin für den, der den Tag scheut, und wieder Kind sein will, das höchste der Gefühle. Wir sprechen von „*irgendeinem* Abend". Mit diesem „irgend" hat nämlich Rilke nun sein Schlüsselwort gefunden, das Wort, das ihn (von seinen tausend Imitatoren zu schweigen) durch sein ganzes Werk begleitet. Was ist „irgend"? „Irgend" ist dasjenige, was nicht bestimmt wird, teils, weil man (s. o.) so schlecht sieht, dass man das Gesehene eben nur in seiner Art, aber nicht als Exemplar erkennt; teils, weil man so indifferent ist, dass einem „alles recht" ist. Diese Indifferenz hat aber nicht nur eine müde und blasierte Note, sondern sie bedeutet die Auflösung der Welt in Stimmung. Wer statt eines Hauses irgendeines sieht, sieht gewissermaßen nur etwas Hausartiges, eine Qualität, die nun zur Stimmung werden kann. „Irgendeines" bedeutet stets die *Irrealisierung des Gegenstandes*, die dadurch eintritt, dass man sich auf ihn nicht einlässt. Wer vorbeireitet, wie Rilke oder von Langenau, für den bleibt jedes Haus „irgendeines"; wer hineintritt, für den verliert es, durch *diesen* Bewohner, *diesen* Empfang, *diese* Abwehr, alles „Irgend-hafte". Das „Irgend" ist das Abzeichen dessen, der nicht mitmacht, sondern nobel vorbeireitet.

* * *

Auf Seite elf schweigt man wieder, „aber man hat die lichten Worte mit". Wie verräterisch ist dieses Attribut „licht"! Was verrät es? Dass für Rilke Worte nicht „Sinn" haben, sondern nur Appell- und Assoziationsqualität. Daher bereits [S. 9] die „einzelnen Worte" wie „klein war" etc. Das heißt: *für Rilke sind Worte Amulette, die man bei sich trägt*, und die einen schützen. Darum sind es ja niemals Sätze, sondern immer nur einzelne Worte – wiederum genau wie für das Kind, für das die Einzelworte magische Qualität besitzen, lange ehe die wirkliche Sprache eine Rolle spielt.

Was wir aber von der Feminisierung des Mannes gesagt hatten, erhält auf dieser Seite seine wenig angenehme Bestätigung: die „frauenhaft sich dehnenden Haare" des Marquis beweisen deutlich, dass für Rilke der Mann eigentlich ein zum Mannsein verurteiltes Mädchen ist, das abwartet, was die männliche Welt ihm bringen wird.

In der Tat wartet man nun gleich auf der nächsten Seite (12). Worauf? „Dass einer singt." Aber selbst dieses Warten ist wieder zu viel Arbeit, denn wie wir ja bereits wissen, „man ist so müd". Wer? Man. „Wie?" So. Freilich außer dem kleinen Marquis, denn der hat, mindestens mit vorübergehender Wirkung, sein Amulett, das die Müdigkeit offenbar für eine Weile aufschiebt. Was kann das sein? „Er hat eine kleine Rose geküsst." Nachdem er diese erfrischende Prozedur vorgenommen, gibt er eine Erlaubnis. Wem?

Der Rose. Welche Art von Erlaubnis kann eine Rilkesche Figur geben, d. h. welche Art von Freiheit hat ein solcher Marquis? „Nun darf sie weiterwelken an seiner Brust." Sie darf. – Das „Dürfen" ist eine bloße Metapher? Gewiss. Aber sage mir, welche Metaphern du verwendest, und ich werde dir sagen, wer du bist. *Gemeint* muss Rilke ja etwas haben, als er es schrieb. Auch in den Augen des von Langenau ist weder die Erfrischungsprozedur noch die Erlaubnis lächerlich. Im Gegenteil: sie sind Gegenstand seines Neides. Denn „er denkt: ich habe keine Rose, keine."

Zugegeben: Ich zerstöre hier die Poesie. Die Rose steht für jemanden, für eine Frau, die die Rose gab. Und der von Langenau beneidet eben begreiflicherweise den kleinen feinen Marquis um das Glück, sich mindestens an jemanden erinnern zu dürfen. Richtig. Ich sag auch nichts von der Banalität, als *postillon d'amour* ausgerechnet die Rose einzuführen, gerade die Rose, die ja seit Ewigkeiten bereits im Hauptberuf ein Symbol und nur ganz nebenbei eine Blume ist. Aber worauf geht letztlich der Neid des von Langenau? Auf die *Trauer* des Anderen, jemanden zu „haben", von dem er *abwesend* sein kann. Denn nur das Abwesende gilt für Rilke. Und für den von Langenau: der ist traurig, nichts und niemanden betrauern zu können. Was ihn nun in den nächsten Zeilen dazu veranlasst, ein Lied anzustimmen. Dass dieses Lied ein „altes" und ein „trauriges" Lied sein muss, ist nicht mehr überraschend. Ebenso wenig, dass es ein Lied ist, das *Mädchen* singen: denn jeder Mann ist eben bei Rilke ein in die Erwachsenheit verschlagener Knabe, und jeder Knabe ein ins männliche Geschlecht verschlagenes kleines Mädchen. Es ist amüsant zu sehen, wie Rilke keine Vorsichtsmaßregel auslässt, um die Traurigkeit auch wirklich garantiert traurig zu machen. Nicht nur ein Herbstlied ist es, das der von Langenau trotz seiner Müdigkeit anstimmt, sondern eines, das gesungen wird, „wenn die Ernten zu Ende gehen". Weiter kann der Unfug nicht getrieben werden. Niemals ist der Bauer fröhlicher, als wenn die Ernte eingebracht wird. Weil das für ihn nämlich kein „Sterben" ist, sondern der Abschluss einer guten Arbeit. Aber um sich zu freuen, dazu ist der von Langenau natürlich viel zu fein. Und Rilke mit ihm.

Bis in die letzte syntaktische Geste, bis ins „Logikalische" (wie der junge Goethe einmal sagt) ist die Rilkesche Attitüde auf S. 13 durchverfolgbar. *„Sagt der kleine Marquis"*, beginnt es. Warum wählt er diese aparte Inversion? Warum sagt er nicht: „Der kleine M. sagt"? Weil für ihn der Mensch das Unbeträchtliche, das abgelöste, flatternde Wort dagegen alles ist. Die Inversion, die den Sprechenden erst ans Ende setzt, bezweckt die gleiche De-Personalisierung, wie das häufig verwendete „man" und „irgend".

Was sagt aber nun der kleine M.? Letztlich nichts anderes, als dass er unsere Deutung des Rilkeschen Mannes als eines verkleideten Mädchens bestätigen muss: dass nämlich sein Mädchen „so blond wie Ihr" sei – wobei mit dem „Ihr" der von Langenau gemeint ist. Sein Avancement zum Mädchen macht es umso begreiflicher, dass der v. L. die Tatsache seines Zwittergeschlechts sofort durch sehr männliche, um nicht zu sagen „männische" Kraftsprache zudecken will. „Aber zum Teufel", fragt er nun nämlich, nachdem er von

dem blonden Mädchen erfahren, „warum ... reitet (Ihr) dann durch dieses giftige Land den türkischen Hunden entgegen?“ Die Vernünftigkeit dieser Frage lassen wir ganz aus dem Spiel, sie wirft kein sehr günstiges Licht auf die Motive des von Langenau, am Kriege teilzunehmen. Wichtiger ist uns die Tatsache der Kraftsprache. Die Alternative von Seide und Kerlhaftigkeit, von Seide und Eisen, weibisch und männisch lässt nämlich bei R. gar keinen Platz für den wirklichen Mann, der viel zu männlich und beschäftigt ist, als dass er den Ausdruck „Mann“ als Geschlechtsbezeichnung auffasste.

„Um wiederzukehren“, antwortet der kleine Feine ... woraufhin der von L., um nicht ganz zurückzubleiben, sich mühselig auch eines Mädchens entsinnt. Die er sofort, wenn auch nur für einen Augenblick sehen möchte. Wozu? Um sie zu lieben? Um ihr seine Liebe zu gestehen? Weit gefehlt. Sondern um sich zu entschuldigen. Wegen welcher Untat? Antwort:

„‚Magdalena – dass ich immer *so* war, verzeih!‘ – *Wie* war? denkt der junge Herr.“

Kurz: er weiß es wieder einmal nicht. Es kommt ihm auch gar nicht darauf an, es zu wissen. Denn was er wünscht, ist lediglich, einen Moment lang etwas bereuen zu dürfen – ganz gleichgültig, ob er etwas getan oder nicht getan hat. Denn Reue ist auf jeden Fall ein Genuss. Je unwirklicher die Schuld, desto größer die voluptas contritionis. Die Logik des Herzens folgert: „Ich möchte bereuen, *also* muss ich schuldig sein.“ Man hat Rilke einen religiösen Dichter genannt. Wenn es religiös ist, den Begriff der Schuld aufrechtzuhalten, weil Schuld die Chance der Reue-Lust bietet, dann ist er es wirklich.

S. 14 bringt nun den wirklichen Einbruch der männischen Männlichkeit: Schon wie das Männliche *ankommt*, ist bezeichnend: nämlich gar nicht. Es „ist da“, und natürlich „Ganz in Eisen“. Dieses nackte „ist da“ heißt natürlich zugleich: es war nicht zu erwarten. Und das ist höchst bezeichnend. Denn bei Rilke lebt man ohne Voraussicht oder Planung, also ohne jede Freiheit, selbst wenn man Freiherr ist. Wer aber nicht voraussehen kann, dem ist die Welt ein Einbruch, ein Schrecken, ein „Erlebnis“. *Die Stärke des Erlebnisses in der Rilkeschen Welt ist nichts anderes als die Folge der Unfreiheit.* Ja, eigentlich nicht nur die Stärke des Erlebnisses, sondern das Phänomen „Erlebnis“ selbst, weil es diese ungeheure Rolle nur spielen kann, wo ein Leben als ganzes nicht geplant werden kann: denn „Erlebnisse“ sind grundsätzlich nicht das Leben, sondern Eindrücke im Leben, Unterbrechungen des Lebens.

Aber kaum hat er die Angst vor der „ganz in Eisen“ klirrenden Macht als Schock genossen – denn der Schock ist ein Genussmittel, und für ihn, den Feinnervigen ist jedes Erlebnis ein Schock –, als, natürlich wieder aus unbekannten Gründen, vom kleinen feinen Marquis Abschied genommen werden muss. Was ist nun das angemessene Freundschaftspfand zwischen den beiden Soldaten? Was kann der Marquis dem von Langenau geben? Eine kleine feine silberne Münze? Das wäre gemein. Ein kleines feines Schnupftuch? Zu schwer. Ihr werdet es nicht raten: ein, jawohl *ein* Blatt von seiner Rose. Das heißt ein Blatt aus dem Buche der Erinnerung an sein Mädchen. Das Geschenk be-

steht also in einem Stück von Erinnerung, die keine Erinnerung für den Beschenkten sein kann. Das ist ungeheuer bezeichnend: und beweist nun endgültig unsere These, dass Erinnerung für Rilke wichtiger ist als alles Gegenwärtige. Ja, hier ist die Erinnerung (d. h. die bloße Erinnerungsstimmung: die Wehmut) wichtiger als das Erinnerte. Denn das, woran das Souvenir erinnert, hat ja der von Langenau niemals gesehen. *Er lernt die Frau gewissermaßen durch Erinnerung kennen.* Niemals könnte er sagen: „Ich kenne sie nur vom Sehen." Nur: „Ich kenne sie nur vom Gedenken." Die Attitüde, die da mit scheinbar naiver Unbefangenheit dem Leser zugemutet ist, ist wahrhaft pervers. Man stelle sich vor, jemand hinge sich die angebräunten Photos der von ihm niemals gesehenen Eltern seines Freundes ins Zimmer, weil Wehmut auf jeden Fall „so" schön ist: und man erkennt, wes Seele Kind Rilke ist. Die Sache wird dadurch noch peinlicher, dass die Austeilung, bzw. die Teilnahme eine *erotische* ist, dass, was da durch die Blume zelebriert wird, gewissermaßen ein Verhältnis im Dreieck, aber eben in Absenz ist – ein für den Langenau parasitäres Verhältnis, im Vergleich zu dem *Stella*, ja jede schlüpfrige *Comedie a trois* eine erfrischende Wahrhaftigkeit ausströmt. Aber der wirklich körperliche Brechreiz entsteht dadurch, dass die Teilnahme in *sakramentalen* Ausdrücken beschrieben wird. *„Als ob man eine Hostie bricht"*, ist es nämlich, als der Marquis das Rosenblatt ablöst. *„Das wird Euch beschirmen."* Sogar dem von Langenau scheint es erstaunlich, und endlich einmal kann sich der Leser ihm anschließen. Was aber dahinter steht, ist, dass Rilke jeden Quatsch als Mysterium zu geben sich untersteht, weil beide, Quatsch wie Mysterium, weit entfernt sind von der Plattheit einer Aussage. Aber nur weil das Verständnis wahrer Mysterien um die Jahrhundertwende bereits so völlig verloren war, kann man es wagen, solche Sinnlosigkeiten mit dem Anspruch von Geheimnis oder Tiefe dem Leser anzubieten.

* * *

Und nun (S. 15) wird die Welt des wilden Lebens beschrieben. Was gibt es für den Inaktiven außer dem Traum und der Erinnerung? Den bunten *Trubel* (des Trosses), der ebenso der Ordnung entbehrt wie der Traum. „Trubel" ist Wirklichkeit als Traum. Der Trubel sind freilich – die Anderen ... die *Menge*, mit der man sich nicht mischt. Und da man sich nicht mischt, erregt er bloßen Schwindel. Tatsächlich ist *„Schwindel"* in der Rilkeschen Welt eine ebenso wichtige Kategorie wie *„Schock"*. Während der „Schock" den Einbruch der fremden Wirklichkeit bezeichnet, stellt Schwindel den Zustand dar, der sich der Seele bemächtigt, wenn das Unverarbeitbare bleibt. Da es also unverarbeitbar bleibt, ist es nur Impression: und in der Tat nimmt der sonst so stilisierte Text hier impressionistische, fast an Drehbuchtexte vormahnende, Züge an: „Flüche, Farben, Lachen". Wenn man aber Rilke „impressionistisch" nennt, muss man sich klar machen, welche Attitüde hinter diesem „I." steht: es ist der Impressionismus des Feinen gegenüber dem Vulgären, das ihn nur als Oszillation berührt, da er eben nicht mitmacht. Es ist

ein *Impressionismus der Esoterik*. Wie gesagt, dieses impressionistische Element verschränkt sich nun aufs Eigentümlichste mit den Formvirtuositäten, die Rilke sonst verwendet. So mit raffiniert durchgeführten Vokalwiederholungen („mit p*u*rp*u*rnen H*ü*ten im fl*u*tenden …"); mit Alliterationen („*bu*nte *Bu*ben"); mit Schein-Reimen: also mit Worten, die sich zwar reimen, aber nicht an ihren rechten, rhythmisch zu erwartenden Stellen zu stehen kommen („Kommen bunte Buben *gelaufen*. *Raufen* und Rufen"); oder mit Reim-Anspielungen, d. h. Worten, die sich beinahe reimen, und sich durch diese ihre Lautverwandtschaft durch den Trubel hindurch für einen Augenblick Blicke zuzuwerfen scheinen („schwarzeisern", „heiß", „zerreißen"; oder „wach" – „Nacht"). Die Prosa scheint gewissermaßen ständig auf dem Wege, Gedicht zu werden, aber immer wieder wird sie durch den Trubel daran gehindert – und dieses „Fast-Gedichtsein" beschreibt in der Tat den Trubel aufs Überzeugendste. – Auch die *Inversion* („kommen bunte Buben gelaufen") hat natürlich ihre Gründe. Da es eben das Kommen und Gehen ist, das beschrieben wird, und, wer kommt, nicht so wichtig ist, wird das Subjekt hinter das Verbum „zurückgestellt". –

Nach Analyse dieser Formen (oder genauer: der beabsichtigten Halbformen) – *was* wird nun beschrieben? Die Gewalt des wilden Lebens der Anderen, und zwar der *Vulgären*, die den Mut haben, wirklich zu sein: der „Buben" und „Dirnen", das Zerreißen der Kleider, das Überwältigen, das Saufen, an dem man eben nicht teilnimmt. Aber da es nur *gesehen* wird (wie auf der Bühne), ist das *Vulgäre - Pracht*. Und da es stärker ist als man selber, wird es von Rilke-Langenau bewundert, ja beinahe göttlich respektiert. So sonderbar es klingt: Rilke ist auf solchen Seiten gewissermaßen Hofdichter der Barbarei, neidisch blickt er die steile Höh'– nach unten, in die wilde Vulgarität derer, die Liebe machen, statt nur, wie er, ein welkes Blatt einer Erinnerungsrose der nie gesehenen Frau eines Anderen bei sich zu tragen; derer, die saufen, statt, wie er, nur zu träumen; und die töten, statt todmüde und zu Tode gelangweilt sich weitertragen zu lassen, wie er. Nur in der Form der Gewalt (des Anderen) ist ihm das Leben deutlich: also nur in der Form des Vernichtens, nur in der Nachbarschaft des Mordes. Aus Helmen bietet man ihm Wein an, „leuchtend in eisernen Hauben" – also das Köstliche im Gefäß des Mörderischen. „Wein? Oder Blut?" endet, wiederum in geschmackloser Anspielung auf sakramentale Handlung, die Halbseite 15, „Wer kann's unterscheiden?" – Wer *will* es *nicht* unterscheiden, wäre die ehrlichere Frage. Rilke will es nicht. Denn der Inbegriff des starken Lebens ist ihm eben nur in der Nähe des Todes gegeben. Und der schön ziselierte Dolch ist ihm der Inbegriff des Köstlichen.

* * *

„Endlich vor Spork", lautet der erste, ungemein aufschlussreiche Satz der 16. Seite. Dass der von Langenau darauf gewartet hatte, vor dem General Spork zu stehen, davon hatte Rilke nie zuvor ein Sterbenswörtchen verlauten lassen. Aber er steht „endlich" vor ihm. Damit

öffnet Rilke plötzlich den Ausblick auf etwas Vergangenes, das er, solange es Gegenwart gewesen war, unsichtbar gehalten hatte. Denn für ihn, den Erinnerungsvirtuosen hat etwas eben erst dann „Sinn", wenn es „gewesen" ist. Und wirklich sichtbar ist nur das Erinnerte. Nicht die Vergangenheit führt bei ihm zur Gegenwart, sondern umgekehrt die Gegenwart zur Vergangenheit.

Die Konsequenz, mit der alle diese sprachlichen Subtilitäten durchgeführt sind, ist bewundernswert. Da ist kaum ein Satz, der nicht die Grundattitüde Rilkes bereits durch Wortwahl oder Wortstellung bestätigt. Dadurch erhält der Text tatsächlich eine solche gefühlsmäßige Überzeugungskraft, dass selbst derjenige, der zu dem Gefühl nicht überredet werden will, sich ihm nur schwer entziehen kann. – Zu den bereits dargestellten Inversionen kommt nun auch noch die von Wahrnehmung und Wissen. Dass der von Langenau den General sofort erkennt, obwohl er ihn niemals gesehen hat, ist also nicht erstaunlich, denn man weiß eben, was man niemals wahrgenommen hat. Und tatsächlich ist auch die Figur, die der von Langenau nun als „Spork" erkennt, unverkennbar: sie ist das genaue Gegenstück zu ihm selbst: Während er Seide und Wehmut ist, ist der Eisen und Verachtung – wobei R. Verachtung als Kraft, und damit als Tugend meint. Den Brief, den der Knabe ihm überreicht – eine Empfehlung für die Promotion zum Fähnrich – kann Spork offenbar nicht lesen. Die Apotheose des Analphabetentums und der reinen Gewalt ist unüberbietbar. Denn Spork verschmäht sogar zu reden: Reden ist für ihn ein läppisches Derivat des Fluchens, für das die Lippen gemacht sind.

Für den von L. ist er der Inbegriff von wahrer Größe. „Der Spork ist vor Allem. Sogar der Himmel ist fort." Und in vollen Zügen genießt er vor der Allmacht des Anderen seine eigene Ohnmacht. Nur ein einziges Wort kommt von Sporks Lippen: „Cornet" – also die Beförderung zum Fähnrich. „Und das ist viel", schließt Rilke diese Seite.

Das ist wirklich viel. Zwar ist der von Langenau nun Symbolträger geworden, im wörtlichsten Sinne des Wortes, und hat dadurch weiteres dichterisches Gewicht gewonnen – aber wofür die Fahne steht, *welches* Symbol der Fähnrich trägt oder verkörpert, das erfahren wir niemals. Wie begreiflich, dass dieses Buch die Lagerfeuerbibel der Jugendbewegung wurde und dass sie, in Tornister-Ausgabe, die deutschen Soldaten in den ersten Krieg begleitete. Dass sie sogar in der Nazijugend ihre weitere Verehrung genoss, ist umso bedeutsamer, als schließlich die femininen Züge des „Helden" der Dichtung durchaus nicht mit dem soldatischen (wenn auch mit dem Jugendbewegungs-) Ideal im Einklang sind. Aber die Idealisierung von „Symbolismus überhaupt", die Ignoranz der Sache, für die man stirbt, und die Verehrung von Macht – diese drei Dinge zusammen haben die Dichtung für beinahe zwei Menschenalter einen Erfolg bleiben lassen.

* * *

Seite 17 beginnt mit einem Ritt im Mondschein. Aber der Cornet erblickt den Mond nicht etwa unmittelbar; er muss ihn erschließen. „*Und dann steigt der Mond. Er sieht es an seinen*

Händen." D. h.: er ist so tief in sich selbst versunken, dass die Außenwelt nur als Reflex aufscheint, den der eigene Leib zurückwirft. Der Narzissmus dieser Weltbeziehung ist unsteigerbar.

Wir hatten schon früher erklärt, dass Traum und Schreck zusammengehören: Dem Verträumten ist die Welt verschlossen; nimmt aber die Welt eine Stärke an, die die Verträumtheit überwältigt, dann begegnet sie eben als Schreck. „Er träumt. Aber da schreit es ihn an."

Was ihn anschreit, ist ein an einen Baum gebundenes blutiges Weib, das er teils befreit, teils in höchst sonderbarer Weise besingt: nämlich in *„geworfenen Reimen"*. Die Prosa geht zwar weiter, in gehetzten und fetzigen Schrecksätzen. Aber sie enthält Reimworte, die regellos „hineingeworfen" zu sein scheinen, ohne ein eigentliches Gedicht zu bilden. Aber dass kein Gedicht zu Stande komme, ist durchaus Rilkesche Absicht. Die Formzerreißung, die jede Panik darstellt, wäre durch ein glattes und geschlossenes Gedicht unangemessen wiedergegeben.[3]

Das sehr Eigentümliche an diesem sprachlichen Gebilde ist, dass in ihm zwar einerseits das aristokratische Ideal der Abrundung und Vollendung aufgegeben ist, andererseits aber an die Stelle des Aufgegebenen nicht etwa eine nüchterne Prosa oder eine stürmerische Unmanierlichkeit tritt: vielmehr wirken die Sprachsplitter wie die Splitter eines Elfenbeinturmes. Was wir am Anfang, noch ohne zureichenden Beleg behauptet hatten: nämlich dass Rilke künstlich Ruinen herstelle, ist hier bestätigt. Die Seite ist ein, durch Schreck zum Einsturz gebrachtes, Gedicht. Einerseits behält die Ruine den Adel des zuvor Massiven, andererseits rührt sie, wie Simmel einmal in einer geistreichen Analyse gezeigt hat, da sie bereits wieder den Gesetzen der Natur (Gravitation) untersteht, als Verkörperung der Vergänglichkeit.

Man mache sich klar, welche sonderbare Einstellung zur Vergangenheit hier Sprache geworden ist. Während Konservatismus Vergangenes retten, Romantik Vergangenes wiederherstellen wird, stellt Rilke Vergänglichkeit eigens her. Da Ruinen ehemalige Schlösser beweisen, stellt er Ruinen her. „Ich zerfalle – also bin ich adlig", könnte sein Selbstbeweis lauten.

* * *

3 Wenn man die benutzten Reimsilben der Reihenfolge nach alphabetisch ordnet; „Binnenreime", also solche, die nicht Zeilenenden ausmachen, mit „B" bezeichnet; Reimvarianten (wie „Baum" und „bäumt") mit einem „V"; und Binnenvarianten mit „BV", dann sieht das Reimschema der Zeilen 5 – 16 folgendermaßen aus:

Zeile 1	(träumt)	a
Zeile 2	(schreit)	Bb, (an) c
Zeile 3	(schreit)	Bb, (schreit) b
Zeile 4	(Traum)	Va
Zeile 5	(Barmherzigkeit)	b
Zeile 6	(Baum)	Va
Zeile 7	(an)	c
Zeile 8	(Mann)	c
Zeile 9	(bäumt)	Ba, (Leib) d
Zeile 10	(Baum)	(BVa), (Weib) d
Zeile 11	(bloß)	e
Zeile 12	(los)	e

S. 18 fasst nun alle bisher zum Schwingen gebrachten Gefühle, man darf schon sagen, in einem nur zwölf Zeilen langen Fazit der Gefühle meisterhaft zusammen. Denn diese 12 Zeilen enthalten die Mutter, die Fahne, das Rosenblatt und den Tod.

Das Wort „Zusammenfassung" ist freilich ledern, verglichen mit der völligen Verschmelzung, die der v. L. vornimmt. Denn der steckt den Brief an seine Mutter „neben das Rosenblatt": „er wird bald duften davon." Das heißt, die Anlässe der Gefühle werden beinahe gleichgültig, was zum Schluss übrigbleibt, ist eine einzige gegenstandlose süße Schwermut.

Der Wortlaut des Briefes ist bereits merkwürdig genug. Abgesehen von der Anrede, enthält er nur drei kurze Zeilen, die alle in der gleichen Aussage „Ich trage die Fahne" einmünden:

„seid stolz: Ich trage die Fahne,
seid ohne Sorge: Ich trage die Fahne,
habt mich lieb: Ich trage die Fahne –"

Ehe wir an die Kritik dieses Briefes gehen, wollen wir offen zugeben, dass er in seiner Art ingeniös ist. Er ist gewissermaßen das Urbild des Reimes überhaupt. Drei Gedanken oder Bitten, die alle in die gleiche Tatsache oder in das gleiche Gefühl konvergieren. Der „Reim" ist hier also nicht, wie gewöhnlich, nur eine lautliche Konvergenz, sondern eine sachliche: nur weil es solche Konvergenz gibt, ist auch die Erfindung lautlicher Reime mehr als Spielerei.

Nun aber der Inhalt: Dass niemals gesagt wird, wofür die Fahne steht, das haben wir bereits erwähnt. Sie ist, in der Zeit des Symbolschwundes, gewissermaßen nur ein Symbol für die leider verlorenen Symbole.

Wissen wir nicht, wofür die Fahne steht, so wissen wir auch nicht, worauf der Cornet stolz ist, und worauf er seine Mutter stolz zu sein bittet. Dass der v. L. seine Cornetstellung ohne alle Leistung, einfach auf Grund eines Empfehlungsschreibens, erhalten hat, steht zwei Seiten vorher. Wie gesagt: trotzdem soll die Mutter, auf Grund seiner Stellung, auf ihn stolz sein, ihn lieben und – völlige Absurdität, die nur aus dem Amulettglauben Rilkes begreiflich ist – ohne Sorge sein. „Stolz" ist man also nicht auf etwas, was man getan oder geleistet hat, sondern auf Grund von etwas, was man „ist", ganz gleich, woraufhin man ist, was man ist ... eine durchaus, nicht im moralischen, sondern Klassensinne, adlige Einstellung ... Wie denn überhaupt in der Welt des Cornet überhaupt nichts vorkommt, was „Tun" oder „Arbeit" auch nur im Entferntesten ähnelte, außer in der Form des Mordens: alles andere ist rein passiv.

Aber sehen wir einmal von dem Inhalt des Briefes ab: versucht der Cornet etwa, den Brief an seine Mutter dieser auf irgendeine Art zukommen zu lassen? Nichts dergleichen. Er steckt ihn zu sich, um ihn von dem Rosenblatt anduften zu lassen. „Vielleicht findet ihn einmal Einer ...", denkt er. „Vielleicht" bedeutet dabei: wenn er im Feld gefallen ist. Damit ist nicht nur gesagt, dass der Cornet, statt irgendetwas dafür zu tun, das

Schicksal des Briefes dem Strom des Geschehens überlässt, sondern, dass seine Mutter erst über ihn „vielleicht" beruhigt sein soll, wenn er tot ist. Damit ist eine neue Variante der Inversion eingeführt. Da „Abwesenheit" die Hauptkategorie der Rilkeschen Welt ist, Liebe bei ihm erst in der Abwesenheit blüht, der Tod aber die extreme Abwesenheit ist, darf ein Liebesbrief nur vom Toten kommen, nicht vom Lebenden: dann ist die Chance gegeben, in Liebe erinnert zu werden. Und Erinnerung ist ja, wie wir gesehen haben, im Rilkeschen Dasein die, alle Wahrnehmung ersetzende, Unmittelbarkeit der Beziehung.

* * *

S. 19 bestätigt auf bisher unbekannte Weise unsere Passivitätsthese. Durch nichts nämlich wird die Passivität des Lebens (das als reines Infinitivum „Reiten, Reiten, Reiten" die Dichtung eröffnet hatte) frappanter, als durch die „Aktivierung" des *Leblosen*. In anderen Dichtungen würde der Satz „Breit hält sich die Brücke hin" nicht allzu sehr auffallen. Hier aber bringt es einen erregenden Effekt mit sich.

Das Fest, das auf S. 20 beginnt, scheint nun alles, was wir über Schwermut und Monotonie gesagt hatten, Lügen zu strafen. Es scheint nur. Denn dieses Fest durchbricht nicht etwa, wie es Feste sonst tun, die Monotonie der Arbeit, vielmehr die Monotonie des bloßen Sich-treiben-Lassens. Aber auch das Fest ist eben ein Sich-treiben-Lassen, freilich ein dithyrambisches: es ist eine Durchbrechung der vorhergehenden Selbstverlorenheit durch eine Selbstverlorenheit anderer Art, die Durchbrechung des dumpfen und schleppenden Lebens durch eine des hellen und orgiastisch reißenden – aber Selbstverlorenheit bleibt sie. Denn bei Rilke wacht der Träumende nicht in die Wachwelt, sondern in einen anderen Traum auf. Dadurch erhält der Wechsel etwas durchaus Musikalisches, er wirkt wie der Übergang von einem „Satz" in einen anderen oder wie der von einer Tonart in eine andere; und auch in der Musik gibt es ja den eigentümlichen Effekt, als würde man durch die Musik selbst aus der Musik herausgerissen ... aber der Vorgang findet eben im Binnenmeer der Musik selbst statt.

Der neue Traum, in den nun die Dichtung aus der Monotonie hineinträumt, ist der von Luxus, Bad, Frauen, bequemer Kleidung, Frauen und Früchten, kurz ein tizianisierendes Schloss. Wie es bei Rilke nur das Entweder-Oder von Blut und Wein gibt, so auch nur das von Schlamm und Pfuhl.

Dass dieser Wechsel sich wiederum sprachlich abspiegelt, ist begreiflich. Wiederum beginnt die Prosa sich zu reimen, auf schwer kontrollierbare Weise wieder, ähnlich wie auf S. 17; dennoch, was hier geschieht, ist nicht so sehr eine, in ungebundene Prosa sich zersetzende Poesie, sondern umgekehrt: die Prosa ist auf dem Wege, ein Gedicht zu werden: wie Stäubchen auf einer Glasplatte durch einen Stoß sich zu Figuren ordnen, so ordnen sich hier die Worte unter dem Stoß der Musik zu Versen. Dieses Gedicht, das sich über mehrere Seiten erstreckt, hat also formal eine gewisse Ähnlichkeit mit den bereits analysierten „geworfenen Reimen", aber die Ähnlichkeit ist eben die zwischen

dem nicht mehr Fertigen und dem noch nicht Fertigen. Diese beiden Ausdrücke missverstehe man nicht. Sie bedeuten nicht etwa, dass Rilke die Dichtung unfertig gelassen habe, sondern dass es Rilke für notwendig und angemessen erachtete, noch-nicht-Fertiges und nicht-mehr-Fertiges zu verwenden, so wie ein Innenarchitekt Skizzen oder Torsos verwenden mag, um einem Raum seine fertige Form zu verleihen.

Ob freilich das heraufbeschworene Bild wirklich Tizianisch und nicht viel mehr Alma-Tadema-haft ist, das überlassen wir der Entscheidung des Lesers. Jedenfalls ist die Verwendung aller venezianischen Utensilien eigentümlich peinlich, während kein Tizianbild etwas von seinem Glanz eingebüßt hat. Wir zitieren ein kurzes Stück, gedichthaft angeordnet:

„Und wieder erst lernen, was Frauen sind.
Und wie die weißen tun und wie die blauen sind;
was für Hände sie haben,
wie sie ihr Lachen singen,
wenn blonde Knaben
die schönen Schalen bringen,
von saftigen Früchten schwer."

Ich kann mir nicht helfen, solche Stücke machen auf mich einen durch und durch wurmstichigen Eindruck, das ist, scheint mir, Aristokratisches in usum des Kleinbürgertums, das hat durchaus Ähnlichkeit mit Böcklin – nur dass eben der Haupteffekt hier wiederum dadurch zu Stande kommt, dass man alles das eben *nicht* mehr kennt, es erst wieder lernen muss, also, auch zu Beginn der Orgie wieder *Anfänger* ist ... was die Chance gibt, jedes Erlebnis zum ersten, darum äußerst intensiven zu machen. Alles in diesem Rilkeschen Leben ist ein erstes und ein letztes Erlebnis, Erfahrung gibt es bei ihm also nicht. Denn zur Erfahrung gehört Verarbeitung des Erlebten, ein allgemeines Bescheidwissen, wie die Welt ist, und auf Grund des Verarbeiteten ein Meistern des Lebens. Bei Rilke gibt es nur Traumata, wenn auch oft sehr süße, aber Erfahrungen niemals.

Die Seite 21 beschreibt nun wirklich den Vorgang, der hinter der Gedichtwerdung der Prosa steht:

„Als Mahl beganns. Und ist ein Fest geworden, kaum weiß man wie."
Als Prosa beganns, und ist ein Gedicht geworden, kaum weiß man wie.
„Und endlich aus den reifgewordnen Takten: entsprang der Tanz."

Als Tanz ist eben die Orgie ständig im Begriff, Form anzunehmen; aber als Orgie ist der Tanz zugleich ständig in Gefahr, seine Form einzubüßen. „Sich-Erwählen"; „Abschiednehmen". Das Fastgedichtsein ist also die wirklich angemessene „Form der Formlosigkeit" für das Tänzerische, das Rilke beschreibt. Und so geschmacklos sie auch sein mag – meisterhaft geformt ist diese Halbform.

* * *

Und wenn wir sagen, dass der Traum des Monotonen in einen Traum anderer Art übergeht, so sagt Rilke das selbst: „Aus dunklem Wein und tausend Rosen rinnt die Stunde rauschend in den Traum der Nacht." –

Technisch ist diese Seite ungemein raffiniert – gleichgültig ob dieses Raffinement bewusst oder unbewusst ist. Das Stück wird nicht nur, besonders im letzten Drittel, durch seine immer wieder aufgenommene Reimsilbe „-inden", ein Gedicht, sondern ein Gedicht besonderer Art, da es sich gegen das Ende hin eigentlich nur in einen einzigen Reim hineinwiegt. Denn jene Zeilen, die nicht in die Silbe „-inden" konvergieren, münden in die andere „-ind", beziehungsweise „-innt" ein, also *in* einen Laut, der nichts als die andersgeschlechtliche Variante des „-inden" ist. Dadurch entsteht ein höchst eigentümlich schillernder Eindruck. Während gewöhnlich ein entschiedener Unterschied besteht zwischen den Reimen verschiedener Strophenzeilen (a b a b), ist dieser Unterschied hier halb aufgehoben: er wirkt wie der Unterschied zwischen blau und bläulich; akademisch gesprochen: Gleichheit und Verschiedenheit werden zugleich gesetzt – ein Kunstgriff, der darum so überzeugend wirkt, weil er verwandt ist, um jenen halbtänzerischen Trubel darzustellen, in dem alles einander gleich und von einander verschieden zu sein scheint.

* * *

Seite 22 besingt nun atemlos das Wunder des Luxus und der Pracht, die – hier bestätigt sich wiederum unsere These, dass alles ein Traum sei – obwohl wirklich, doch von dem von Langenau als wirklich nicht aufgefasst werden kann, „Denn nur im Schlafe schaut man solche Pracht".

Was er von den Frauen zu melden hat, ist nun freilich, trotz der Banalität der Pracht-Utensilien (Brokat, Rose, Krone etc.), die er zelebrierend nennt, äußerst interessant. Jede Bewegung nämlich, die er von den Frauen meldet, wird zum bloßen *Tanz*; d. h.: ihr *Tun* wird entwirklicht, als bloße Wigman-artige Gestik im Leeren aufgefasst.[4] „Und manchmal heben sie die Hände so –, und du mußt meinen, daß sie irgendwo, wo du nicht hinreichst, sanfte Rosen brächen, die du nicht siehst." Über das „mußt" ließe sich diskutieren. Er jedenfalls sieht die Bewegungen, als seien sie narzisstische, selbstgenießerische Bewegungen, die nach etwas ausgreifen, was nicht zu sehen ist – weil eben das Sich-Bewegen ihm wichtiger ist als das, worauf Bewegungen aus sind: die Welt.

Diese Apotheose der bloßen Geste ist sehr bezeichnend. Sie tauchte in den Jahrzehnten rund um die Jahrhundertwende [zum 20. Jahrhundert] überall auf. Sowohl in der Plastik, besonders bei Rodin[5], dessen Figuren Gesten *sind*, nicht ausführen;

[4 Siehe. Mary Wigman performs Hexentanz. In: https://www.youtube.com/watch?v=wkYSRKix9Ls et al. ibid. (letzter Zugriff: 4. 11. 2015).]

5 s. d. Verfassers „La Sculpture sans Foyer", in „Deucalion", Paris 1947 [mit Untertitel: Étude sur Rodin par Guenther Stern Anders. Siehe. Günther Stern, Homeless Sculpture. In: Philosophy and Pheno-

und in den verschiedenen Tanzschulen (Dalcroze[6] etc.). Das völlige Abschneiden der Bewegung des Leibes von der Welt (das Geben ohne Partner, das Pflücken ohne Ast, das Abwehren ohne Dämon) ist gewissermaßen das Symbol für die äußerste Abwendung von der *Arbeit*, deren Bewegungen ausschließlich von Zweck und Gegenstand diktiert sind. Und dass die Tatsache der Arbeit in der Welt Rilkes unterschlagen ist, wissen wir ja bereits. –

Rein handwerklich-poetisch ist hier wiederum auffällig, was wir bei der Analyse der vorigen Seite bereits beobachtet hatten: dass nämlich die männlichen und weiblichen Reime Spielarten eines einzigen Reimes sind („schaut", „Frauen", „bauen"). Die dort gegebene Erklärung bezieht sich auch auf diese Stelle.

Am charakteristischsten aber sind die beiden ersten Zeilen der Seite. Sie beginnt nicht etwa mit den Worten: „Der von Langenau steht", sondern mit denen: „Und *Einer* steht". Wer ist „Einer"? Wann spricht man so? Dann, wenn der Beobachtende den Gesehenen nicht kennt; oder wenn es auf dessen Identität nicht ankommt. Aber einen Beobachter gibt es im *Cornet* eigentlich nicht. Alles ist, obwohl in scheinbar berichtender Er-Form, durchaus lyrisch, also unberichtend. Wem also erscheint der von Langenau als „Einer"? Ihm selber: sich selber ist er unerkennbar, er ist „benommen", noch nicht oder nicht mehr ein bestimmtes Ich: denn er ist – so geht der Text weiter – „so geartet, dass er wartet, ob er erwacht": also ist er nicht bei sich. Aber zum Erwachen kommt es eben nie: das Warten ist bei Rilke stets besser als das Erwachen, die Süße des Nichtwissens ist bei ihm stets angenehmer als die Nüchternheit, die er auf alle Fälle vermeidet.

Aber gehen wir auf die eigentümliche Wendung etwas näher ein:

„Und er ist so geartet,
daß er wartet,
ob er erwacht."

Zuerst hat man den Argwohn, das „geartet" verdanke sein Dasein einfach dem Reimzwang (Reim auf „wartet"). Aber die Erklärung reicht nicht. Dass Rilke das Reimwort „geartet", das die meisten vor-Rilkeschen Dichter als zu abstrakt beiseite geschoben hätten, akzeptiert und verwendet, ist mehr als Zufall. Tatsächlich klingt bei ihm das Wort auch nicht eigentlich „abstrakt" (ebenso wenig abstrakt wie die von ihm bis zum Überdruss benutzten „irgend" und „solch"): es bezeichnet nicht etwa eine Generalisierung. Das Wort macht die Person wiederum zur bloßen passiven Qualität. Rilke weiß schon, warum er nicht sagt: „Der von Langenau wartet." Warten wäre gewissermaßen noch zu viel Beschäftigung. Vielmehr *muss* der von Langenau warten, so wie der Fluss strömen muss, weil er nun einmal ist, wie er ist, und nichts dagegen „tun" kann. Er kann nichts dage-

menological Research Vol. V, No. 2. Deutsche Rückübersetzung von Werner Reimann: Günther Anders. Obdachlose Skulptur. Hrsg. v. G. O. München 1994.]

[6 Siehe Dalcroze Eurhythmics teacher John Colman gives a demonstration. 1966. In: https://www.youtube.com/watch?v=RXB67nHnty0 et al. ibid. (letzter Zugriff 4. 11. 2015).]

gen tun: also ist er „unfrei" – aber diese Unfreiheit wird niemals beim Namen genannt: Denn es ist die selbe Unfreiheit, das Sich-gehen-Lassen wie es „einem" geht. „Einem", weil man eben ist, wie man „geartet" ist.

S. 23: Und „Einer" bleibt er nun. Und da geschieht etwas sehr Charakteristisches. Er merkt, dass er nicht aufwachen kann – was ihn ja eigentlich sehr glücklich machen müsste, da er ja nicht wach sein *will*. Aber unseligerweise kann er deshalb nicht aufwachen, weil er bereits wach *ist*. Also muss er sofort dafür Sorge tragen, ins Träumen zurückzufinden. Und das ist der Inhalt der ersten drei Zeilen. Was diesen folgt: das Gespräch mit der Frau, wäre weniger wichtig, wenn es nicht zeigte, wie gefährlich nahe der Tiefsinn des *Cornet* der Albernheit kommt. Was nämlich in einem lyrischen Gedicht möglich wäre: eine Frau als die Nacht, oder die Nacht als eine Frau anzusprechen, grenzt in einem Dialog an Blödelei. „Bist du die Nacht?" fragt also der v. Langenau die Frau, die im Traumpark zu ihm tritt, was diese, teils weil das immer ein bisschen mystisch wirkt, teils weil sowas dem Autor niemals zu viel psychologische Mühe macht, dadurch beantwortet, dass sie „lächelt". Nein, nicht deshalb lächelt sie, weil auch sie die Frage des von Langenau verdächtig fände: Denn nach Kurzem gibt sie sich ihm ja hin: oder richtiger: bringt sie ihn dazu, sich ihr hinzugeben. Er hat freilich verdammte Bange, und möchte, da ihm schwant, was ihm da passieren soll, am liebsten in vollster Rüstung sein, um seine Jungfräulichkeit zu bewahren ... was ihm allerdings nicht gelingt. Dass er in dieser Situation nackt „wie ein Heiliger" ist, dürfte für die Situation nicht gerade ideal sein.

* * *

Die Seite 25 scheint uns ein wirkliches Rätsel aufzugeben. Nachdem R. nämlich das Schloss abgedunkelt und seine wilden Gäste endlich in schweren eichenen Betten zu Ruhe gebracht hat, macht er eine Bemerkung, die man im ersten Augenblick [als] Zynismus verstehen müsste, wüsste man nicht, dass Rilke des Zynismus völlig unfähig ist. Von den bequemen Betten sprechend, sagt er nämlich, eigentlich sehr treffend: „Da betet sich's anders als in der lumpigen Furche unterwegs, ... Kürzer sind die Gebete im Bett. *Aber inniger*."

Stünden diese Sätze beim jungen Goethe, bei Grabbe, Büchner oder bei Brecht, so würden sie rebellisch bedeuten: „Bett und Bequemlichkeit sind Gottesbeweise? Gut! Nur der gut Gebettete hat Grund, Gott zu danken. Dann sind Misere und Unbequemlichkeit Beweise gegen seine Existenz." Dieser „Schluss" ist natürlich Rilke ganz fremd. Aber was kann die Stelle unzynisch bedeuten? Sie bedeutet, dass bei ihm Religion in höchst eigentümlicher Funktion erhalten ist: nämlich als seelische Luxus-Chance. Sein Verhältnis zu Gott ist genau so gebrochen, man kann wohl sagen, genau so pervertiert, wie das zur geliebten Person. Wir hatten früher gesehen, dass der „Andere" für ihn eigentlich nur der Anlass ist, um sich dem Genuss des wehmütigen Gedenkens hingeben zu können; dass ihm der Duft des Rosenblattes (das ursprünglich von der Rose der Geliebten ei-

nes Anderen herstammt) unvergleichlich viel mehr sagt, als die Geliebte, die er ja gar nicht kennt. Sehr ähnlich diesem sentimentalen Verhältnis ist seine Beziehung zu Gott. Dass er Gott im Gebet suche, wäre eine falsche Feststellung. Vielmehr sucht er *durch* Gott den Genuss der *Innigkeit*. Darin ist er tatsächlich Romantiker: Denn zur Romantik gehört eben das „Okkasionelle" (Schmitt-Dorotić, *Politische Romantik*[7]), nämlich die Benutzung einer zuvor verbindlichen Erscheinung als *„Gelegenheit"* für ein Erlebnis. Die Reihenfolge des religiösen Prozesses bei R. vollzieht sich also in invertierter Ordnung. Während die eigentlich zu erwartende Reihenfolge wäre: Innigkeit, Gebet, Gott ..., verläuft sie bei ihm so, dass er Gott (oder wie er in einem anderen Buche mit bewusster Infantilität sagt: seinen „lieben Gott") dazu benutzt, um zu beten, und das Gebet dazu benutzt, um „Innigkeit" zu genießen. Dass man aber die *voluptas pietatis* im bequemen Bette besser, als in der „lumpigen Furche" genießen kann, das ist konsequent und richtig.

Als Goethe 1805 seinen Bruch mit der Romantik endgültig machte, warf er Friedrich Schlegel „klosterbruderisierendes ... Unwesen" vor. Dass Rilke das Erbe dieses Unwesens: nämlich raffiniert hergestellte Kindlichkeit, und Frommheit als Genussmittel, übernommen hat, ist deutlich genug. Eigentümlicherweise aber verschmilzt bei ihm dieses Unwesen mit einem anderen: mit dem der Pseudo-Renaissancierung, wie sie um die Jahrhundertwende, in falscher Zarathustra-Nachfolge von Mackay, Alma Tadema, Richard Strauss u. a. vertreten wurde. Dieses Unwesen, in dem die wilhelminische Prachtliebe in teils aristokratisierter, teils anarchistischer Weise sublimiert erschien, war jeden Augenblick mit dionysischen Utensilien, Brokat, schäumenden Schalen und dgl. zur Hand. Ein Wackenroder mit der schäumenden Schale ist ein peinlicher Anblick – aber genau der Anblick, den der junge Rilke in diesen Seiten uns bietet.

Folgt S. 26, die eigentliche Liebesnacht. Ich geb dir zu, dass Rilke hier großer Dichter ist, in seiner halben Seite mehr über das Dunkel gesagt hat, als viele „kühne" Romanciers 20 Jahre nach ihm, die gewissermaßen im Hauptberuf nichts anderes taten, als pedantisch das geschlechtliche Tabu immer wieder zu brechen.

Mir scheint es gewiss, dass gerade diese Seite, mit ihrer bewussten Ausschaltung des Gestern und Morgen und dem „Einsturz der Zeit", auf die Erotik der Jugendbewegung einen entscheidenden Eindruck gemacht hat. Besonders der eigentümliche Satz: „Sie haben sich ja gefunden, um einander ein neues Geschlecht zu sein" – was natürlich in der Jugendbewegung, deren Angehörige sich als „neue Menschen" vorkamen, direkt zu Herzen oder wohin auch immer ging. Dass das Wort „Geschlecht" hier bei Rilke durchaus zwischen den beiden Bedeutungen „Sexus" und „Generation" schillert, war der Jugendbewegung nach dem Herzen. Denn wie bei jeder nichtpolitischen Revolution, spielte ja die die Besonderheit des Geschlechtslebens als Kriterium der

[7 Carl Schmitt-Dorotić, Politische Romantik. München; Leipzig 1919.]

neuen Generation eine entscheidende Rolle ... so schon in der Romantik, deren Luzinde bekanntlich eine „epochale" Bedeutung hatte.

Die Seite ist darum so stark, weil die Insularität des Sexualerlebnisses, sein die Zeit verschwinden Machen, schließlich eine Wahrheit ist ... nur dass eben für Rilke *jedes* Erlebnis diese Insularität besitzt.

Der Eindruck, den solche Zeilen wie diese auf die Jugendbewegung gemacht haben, ist fernerhin zu erklären aus etwas, was ich die „Geburt des Sexus aus dem Geiste der Kinderangst" nennen möchte. Während in der Psychoanalyse die infantilen Ängste gerade den Sexus hemmen, sind sie hier die eigentlichen Motoren: in einer hart das Indezente streifenden Weise werden die beiden Liebenden als Halbwüchsige, ja, als Kinder geschildert, die aus Angst vor Dunkel und Einsamkeit „ineinander" flüchten.

Es ist bedauerlich, dass Rilke auch diese großartige halbe Seite durch seinen albern-subtilen Vergleich am Schlusse verdorben hat. Er spricht von den flüchtigen Namen, die die Liebenden einander geben. Diese Namen, fährt er fort, würden sie einander wieder abnehmen, „leise wie man einen Ohrring abnimmt". Die Esoterik dieses Vergleichs ist unübertreffbar: Unter Tausenden tut das nicht Einer, ganz davon zu schweigen, dass das Seltenste zur Verdeutlichung einer an sich deutlichen Situation nicht geeignet ist. Aber das Seltene gibt ihm und dem Leser eben den Eindruck des Aristokratischen und Köstlichen. Und gerade weil er das Bekannte durch das Erfundene erläutert, ist man mystifiziert.

Aber sehen wir von den Ohrringen einmal ab und blicken wir auf die Vergleichssucht selbst. Dass das Wörtchen *„wie"* die Philosophie Rilkes in nuce enthält, spürt man ja schon beim ersten Lesen, wenn man es sich auch nicht gleich klarmacht, was durch die unzähligen „Wie"s eigentlich gemeint ist.

Es ist nicht mehr als eine Vorbemerkung, wenn wir erst einmal sagen, dass nicht so sehr Objekte verglichen werden (siehe etwa Heines „Du bist wie eine Blume"); sondern Tätigkeiten, Vorgänge und Situationen der verschiedensten Provenienz. Diese werden in „Gleichungen" (bzw. Vergleichungen) zusammengebracht. Und diese sonderbaren Querverbindungen zwischen den verglichenen (oder zusammen heraufbeschworenen) Vorgängen konstituieren den eigentlichen *Zusammenhang* der Welt, wie er von R. gesehen wird. Dieser Zusammenhang ist ein völlig *unkausaler*, die beiden verglichenen Glieder werden nicht etwa als Ursache und Wirkung, als Grund und Folge gesehen; auch nicht als Glieder in einem anderen Typ (etwa Organismus- oder Struktur-) Zusammenhang, wie er oft im Kampf gegen bloßen Kausalismus formuliert wurde. Wie der Zusammenhang, der durch „wie" verbundenen Einzelheiten beschaffen ist, bleibt rätselhaft, er ist zwar mehr als bloße Analogie, aber weniger als direkter Zusammenhang, denn es ist eine poetische Spiegelung einer Erscheinung in den anderen Wirkungszusammenhang. Die Undeutlichkeit gehört zu ihm als differentia specifica. Seine Hauptfunktion aber besteht tatsächlich in der *Auslöschung der Kausalität*, in einem Augenblick, da Naturwissenschaft

und Technik alles, auch alles Menschliche als kausal determiniert sehen wollte. Aber es ist eben sehr typisch, dass diesem Begriff einer totalen Determiniertheit von Rilke nicht ein Freiheitsbegriff gegenübergestellt wird, sondern ein undeutlicher Begriff einer ad libitum Beziehung aller Dinge unter einander. Für das Zeitalter war es freilich ungeheuer faszinierend, bei Rilke eine solche Welt der Kausalitätslosigkeit zu finden ... und der maßlose Genuss, den seine Dichtungen machten, bestand zum großen Teil in diesen Ferien von Kausalität. Da der Rilkeschen Welt außerdem das Faktum des Arbeitens fehlte, hatte man in der Tat bei ihm alles, was man zur Erholung in einer völlig technisierten Welt brauchte. Rilkes Defekte waren seine Chancen.

* * *

S. 27 ist ein Stillleben. Aber wirklich ein stilles *Leben*. Dies aus mehreren Gründen. Da für Rilke die, aus der gewesenen Zeit überlebenden, Dinge die Zeugen der Wahrheit und des wahren Lebens sind, sind sie auch lebendig, mindestens „noch lebendig". Da sie ferner nicht so rasch sterben, wie Menschen, haben sie gewissermaßen einen stärkeren Grad an Ewigkeit, also eine höhere Seinsfülle als der Mensch. Da schließlich der Mensch bei ihm rein passiv ist, nur von den Dingen lebt, sind diese das eigentlich Nährende und Spendende.[8]

Dass Rilke also die Fahne träumen lässt, ist durchaus konsequent. Bemerkenswert und neu ist freilich der eigentümliche Satz: „Der Mondschein geht wie ein langer Blitz vorbei". Das heißt: Rilke bezeichnet etwas Ruhiges oder höchstens langsam Wanderndes als eine Variante des Plötzlichen – was wieder einmal bezeugt, dass er eigentlich auf das Blitzlicht der Sekunde eingestellt ist, das, abgesehen vom Traume, das Modell seines Nu-artigen Erlebnisses ist.

Und tatsächlich ist solch ein Blitz bereits auf der nächsten Seite da. Oder noch nicht da, aber bereits, ungeheuer spannend, vorbereitet. Denn vorerst schlafen sie alle noch, die Schlossbewohner und die Gäste, in *einem* großen Schlafe. Und dann bricht das Feuer aus. Denn es gibt eben nur Traum und Schrei, Schlaf und Blitz. Freilich sagt R. nicht sofort, dass es wirklich brennt. Und zwar deshalb nicht, weil ja für ihn das Sichtbare niemals sofort erkennbar ist. Alles und jedes ist ja erst einmal „irgendetwas". So langsam bei ihm der Mensch aufwacht, so lange bei ihnen das Intervall zwischen „Reiz und Antwort" dauert, so schwer identifiziert sich eben bei ihm auch jeder Gegenstand. Was in Slapstick-Filmen in Amerika „double-take" genannt wird, um verschlafene Menschen zu charakterisieren: dass nämlich erst einmal gar keine oder eine harmlose Reaktion gezeigt wird – und dann erst, nach einem gewissen Intervall, die angemessene Reaktion –

8 Das klingt, als sei bei Rilke eine gewisse materialistische Note zu finden; in der Tat spielen ja bei ihm die nährenden Dinge der Welt, insbesondere natürlich die köstlichen, eine große Rolle ... Aber der Vorrang, den in gewissem Sinne bei ihm die „Dinge" vor den Menschen und ihren Aufgaben haben, ist bei ihm selbst bereits spiritualisiert – der Gegenstand hat bereits sozusagen eine Transsubstantiation durchgemacht –, und [die Dinge] sind, obwohl stumm, doch Boten, die – sich selber melden.

das ist bei R., freilich ohne jede komische Absicht, das Normale; natürlich ganz ohne Komik, denn in diesem wirklich vollkommenen Ausfall besteht ja letztlich sowohl Georges wie Rilkes Feierlichkeit. Dass dies „Erst-einmal-nicht-identifizieren-Können" eine ungeheure Spannung erzeugt, kann nicht geleugnet werden. Aber ebenso wenig, dass diese Spannung, da sie undramatisch ist und nicht das Geringste mit irgendwelchen dramatischen „Widersprüchen" zu tun hat, die reine Spannung eines sich langsam entwickelnden *Unfalls* ist, also, wäre sie nicht stilistisch so subtil gezeichnet, die Spannung eines Feuersbrunst-Films um nichts überragt. Freilich ist eben die Feuersbrunst, die bei R. ausbricht, eine sehr adlige. Und da sie mit Hörnerschall und Panzern geschmückt ist, ist eigentlich auch das Feuer ein Schmuck der Erde, denn, wie der spätere, unvergleichlich größere, Rilke sagt: „Das Schöne ist nur des Schrecklichen Anfang." Und ohne eine Dosis Schrecken kann er sich gewissermaßen so wenig wie viele seiner vulgäreren Zeitgenossen (etwa Stuck) das Schöne vorstellen. Es ist gar keine Frage, dass diese Affinität von Schönheit und Grausamkeit bzw. Grässlichkeit eine sublimierte Version jener Motive ist, die sonst in Schundliteratur bearbeitet wurden. Da der Alltag das schlechthin Reizlose, ist der Schrecken, der immerhin den Alltag durchbricht, ja, ihn sogar u. U. auffrisst (als Feuer) etwas Schönes. Dieses herostratische Motiv, dessen philosophische Formel lauten würde: „Ich zerstöre, also bin ich", hat natürlich auch auf die Jugend des Nationalsozialismus die stärkste Wirkung ausgeübt. Und die Schönheit der Fackel, der die Seele weniger Beleuchtung als Opfer und Brandstiftung assoziiert, erhellte nicht zufällig den Beginn der düsteren Zeit, die dann in anderen Bränden unterging.

Da also das Schreckliche des Schönen Anfang ist, ist es auch begreiflich, dass es auch der Beginn der Dichtung ist. Denn im Augenblick, da das Feuer erschreckt, heißt es, in Strophen angeordnet:

„Das sind die Balken, die leuchten.
Das sind die Fenster, die schrein.
Und sie schrein, rot, in die Feinde hinein,
die draußen stehn im flackernden Land,
schrein:
Brand."[9]

Die folgende Seite (30): wieder unregelmäßig gereimte Getümmel von Pferden und Schreien, eingerahmt von einem neuen Schrecken („Aber die Fahne ist nicht dabei."), der das Tohuwabohu auf das Wirkunsvollste eröffnet und abschließt. Die Wildheit der Verzweiflung, mit der der Verlust der Fahne beklagt wird, ist, im schlechten Sinne, *Pathos*, weil Treue und Pflicht eben dann nur wirklich erschüttern, wenn man erfährt, worum es geht (etwa wie in der Antigone), und *was* das Symbol symbolisiert. Wie unvergleichlich viel reifer (von allem Anderen: Fülle, Menschlichkeit, breitem Atem ab-

9 Auch hier wieder die Variation der männlichen und weiblichen Reimworte: das Wort „flackernden" bereitet die Reimworte der nächsten Zeilen „nackt" und „Trakt" vor.

gesehen) ist die Beschreibung des 30jährigen Krieges in *Wallensteins Lager*, wo der „erste Jäger" völlig zynisch, eben *weil* der Soldat damals die Sache, für die er kämpfte, nicht kannte und nicht kennen konnte, den Übergang von einem Lager zum anderen berichtet. Aber Rilke sehnt sich ja eben gar nicht nach einer Sache, um die es ihm ginge und der er treu sein könnte, sondern er sehnt sich nach dem schönen Gefühl der Treue – wobei ihm jede Sache gleich recht ist[10] –, und das ist das höchst Gefährliche an solchen Seiten. Parallel zu Kants Worten: „Begriffe ohne Anschauung sind leer", könnte man sagen: „Gefühle ohne Sache sind hohl." Und diese Hohlheit ist nicht einfach als negativ-ästhetisches Beiwort gemeint, sondern als ein moralisches Wort: Denn in das Hohle kann eben jede Flüssigkeit hineingegossen werden ... eine Chance, die der Nationalsozialismus mit beiden Händen ergriffen hat.

* * *

S. 31 ist wohl, was die Großartigkeit des Übergangs von Prosa zu Poesie und umgekehrt betrifft, der Höhepunkt des *Cornet*[11] Sein Inhalt: die Rettung der Fahne aus dem brennenden Schloss und der Ritt mit der brennenden Fahne hinter den Seinen her, an ihnen vorbei, den Seinen voran. Wie Rilke hier die Flammen, die dem Cornet von überall entgegenschlagen, durch einen Kettenreim (Gängen, umdrängen, versengen) in Sprache übersetzt, ist großartig: aus jeder Zeile züngelt gewissermaßen die gleiche Flamme hervor.

Man wird einwenden: diese Seite, die das rasende Überholen der Seinigen darstellt (oder besser in Sprache mitmacht) widerlege unsere Behauptung, dass das Dasein bei Rilke aktionslos sei. Ich glaube diesem Einwand nicht. Denn diese „Aktion" ist selbst wieder, durch die Blitzartigkeit und Tollkühnheit des Vorgangs, etwas, was vorbeiführt an wirklicher Handlung, sie ist eine Art Hechtsprung ins Wasser der unkontrollierbaren Gefahr, aber nicht ein „Schritt" oder eine aus „Schritten" zusammengesetzte Handlung. Dieser Ritt, der mit der zur Fackel werdenden Fahne endet – also in einer Verschmelzung der zwei Symbole, die die stärkste Appellkraft haben, besteht – ist außerordentlich eindrucksvoll. Aber die Stärke des Appells ist eben gekoppelt mit der Schwäche der Deutlichkeit, denn es geht eben einfach gegen „den Feind" – wer das ist,

10 Über die ganz ähnliche Sehnsucht nach „Verbindlichkeit" ohne jeden Inhalt siehe meinen Sartre-Aufsatz „Götterdämmerung und kein Ende".

11 Technisch ordnen sich die gehetzten gereimten Vierfüßler folgendermaßen an: a a a b c b d d e f f g g c g h i k Auffällig ist dabei die Unregelmäßigkeit der Häufigkeit und Reihenfolge der Reimstrophen: die Tatsache, dass c (Fahne) erst einmal als ungereimtes Wort auftaucht; das hat eine Wirkung, als wenn ein Reiter aus seiner rasenden Reitrichtung plötzlich einen Quersprung macht, um sofort wieder auf alter Straße in Gang zu kommen. Erst nach neun Zeilen findet c sein (identisches) Reimwort. – Einen vollends erschreckenden Eindruck macht die neunte Zeilenendung (e „Seinen"), die völlig außerhalb, und nie als Reim aufgenommen, dasteht: ein geradezu genialer Kunstgriff: denn der Inhalt dieser Zeile ist das „Außerhalb-Stehen"; der rasende Ritt hinter den anderen her hat den von L. so weit nach vorne gebracht, dass er außerhalb der Seinen ist. Die beiden letzten Zeilen (i und k) gehorchen zwar noch dem gleichen Rhythmus wie die anderen, aber da sie bereits ungereimt sind, führen sie bereits in die Prosa der nächsten Seite zurück.

ist ebenso schleierhaft, wie, warum er „Feind" ist. Die Appellkraft ist einfach die einer reißenden und mitreißenden Musik, die gegen jeden Feind verwendet werden kann: sie ist vorlogisch, „*hohl*", also in dem Sinne, in dem wir es vorhin erklärten, „ausfüllbar": die Ausfüllung besorgten die Nazis.

* * *

Die Darstellung des Gefechts und des Sterbens, S. 32, ist von einer Großartigkeit, die für vieles entschädigt. Wo andere Dichter nun nach Herzenslust geklirrt und gerasselt hätten, lässt Rilke eine vollkommene Windstille einsetzen. Die Wirklichkeit in ihrer äußersten Zuspitzung: nämlich als Gefahr, ist dem Cornet, wie wir wissen, so schlechthin fremdartig, so absolut unerkennbar, dass er sich unter den ihn umringenden Feinden umblickt wie zwischen exotischen Blumen. In dieser Schlachtbeschreibung würde man eine Nadel fallen hören. Die „negative Explosion", die durch Friedlichkeit entsetzt, wo man Getöse erwartet, ist auch heute noch, und auch für mich, von einer unwiderstehlichen Wirkung. Sie ist gewissermaßen die Probe aufs Exempel des ganzen Werks: Ist die Welt fremd, dann ist die Gefahr fremd. Ist die Gefahr fremd, dann ist sie, wie alles Fremde, traumhaft. Ist sie traumhaft, so hat sie Stille in sich und Schönheit ... Bis freilich die Gefahr so anwächst, dass sie (wie wir es oben auseinandergesetzt hatten) eine zweite „Reaktion", mindestens für einen Augenblick, erzwingt. Das ist hier nun der Fall: Der Cornet erkennt, in einem hellen Augenblick, freilich nicht länger, den Feind als Feind, wirft sich auf ihn ... aber kann doch das Wirklichkeitsbewusstsein nicht durchhalten. Nicht unter sechzehn Krummsäbeln stirbt er, sondern unter 16 Strahlen eines Springbrunnens. Tod und Schönheit sind, wie wir gesehen hatten, wiederum auf eine einzige Platte photographiert, und die springenden Blutstropfen sind ihm Rubine der Schlachtfelder. Diese Ästhetisierung der Tollkühnheit ist bereits eine ungeheuer verfeinerte und aristokratisierte Version der Militärvergötterung, eine Vorwegnahme der *„Ästhetik des Tötens"*, wie sie entsetzlich von Mussolinis Sohn formuliert wurde, der die Wirkung einer unter Abessiniern explodierenden Fliegerbombe mit dem Sich-Öffnen einer Rose verglich.[12]

Natürlich ist diese Verkoppelung von Schönheit und Töten (die die Verkoppelung von Schönheit und Sterben in der Spätromantik abgelöst hat) uralt. Hier aber ist diese Verkoppelung deshalb so unerträglich, weil sie nicht der wirklichen Kampfeslust oder wirklichem Hass (wie bei Kleist) entsprang, sondern in kunstgewerblich müder Attitüde. Die scheinbar unbegreifliche Freude am Gefecht bei Rilke ähnelt der Apotheose irgendeiner Perversion durch einen Impotenten. Der Tonus des Wirklichkeitsbewusstseins ist so niedrig, dass, um dieses Bewusstsein auf normale Höhe zu bringen, die schärfsten Mittel verwendet werden müssen. Das „Ich töte, also bin ich" und das „Ich bin, und das

[12 Glaublich: Vittorio Mussolini: Bomber über Abessinien. München 1937; nicht überprüft.]

ist schön" – verschmilzt zu dem Satze: Ich töte, und das ist schön – und die Säbel werden zur „Wasserkunst".

Aus dem „Kein schönrer Tod ist auf der Welt" ist (freilich nicht in Rilkes Worten) „Kein entzückenderer Tod" geworden.

* * *

Dass das Sterben des Cornet von Rilke nicht direkt ausgesprochen, sondern nur die Schatten, die der Tod wirft, referiert werden, ist völlig konsequent. Sätze wie: „Er fiel" oder „Er starb" wären nach dem Vorangehenden unassimilierbare Fremdkörper. Sie wären so widerspruchsvoll, wie etwa eine Beschreibung des eigenen Sterbens in einer Autobiographie wäre. Denn das Prinzip (und der Charme) des Rilkeschen Stils bestand ja darin, dass er, obwohl scheinbar in der dritten Person, doch nicht *über* die Zustände des Cornet sprach, sondern „aus ihnen heraus".

Die Indirektheit, mit der er über den Tod des Cornet schreibt, geht so weit, dass selbst die letzte Zeile noch von ihr affiziert ist. Nicht etwa, dass die Mutter des von Langenau bei der Nachricht geweint habe, teilt R. mit, sondern dass „eine" alte Frau geweint habe. Nein, auch das nicht; sondern, dass der Bote „eine" alte Frau habe weinen sehen. Der Satz spricht also scheinbar, mindestens grammatisch, von dem Boten, nicht von der Mutter; vom Sehen, nicht vom Gesehenen. Denn die einzige Tatsache, die für R. gilt, ist ja eben der Eindruck, den etwas macht, nicht die Sache selbst.

Markus Bitterolf

Ein guter Europäer: Heidegger 1936 in Rom

I

Angenommen, ein Gott hätte Martin Heideggers persönliches Vorlaufen in den Tod ausgebremst[1] und der Seynsphilosoph würde heute noch mit der Vernunft hadern. Und angenommen, sein Schüler, der Vordenker der Nouvelle Droite, Alain de Benoist[2] würde den – zugegeben, mehr als betagten – Philosophen besuchen und ihn über das Schicksal des Abendlandes befragen: Sie wären sich wohl einig, dass die „Vielfalt der Völker und Kulturen den eigentlichen Reichtum der Menschheit ausmache“[3], die im „Zeitalter der Globalisierung“ durch die „Herrschaft des Gleichen“ aufs äußerste bedroht sei; zumal „der Liberalismus, der Hauptfeind“ mit seiner Abart, dem Marxismus, das Erbe der universellen Aufklärung darstelle, das zur „Entzauberung der Welt“, der „Vereinheitlichung des Produktionssystems“ und folglich zur „Ausrottung der kollektiven Identitäten“ geführt habe, statt zu „einer echten Völkergemeinschaft“. Und „die Technik schreitet mehr denn je eigenständig fort“[4], würde der Franzose anbiedernd beteuern, während sie auf Heideggers Todtnaubergbank über die innere Wahrheit und Größe des ehedem nationalsozialistischen Europas sinnieren. Als Auf-Gabe ließe Benoist ihm sein *Europäisches Manifest* da, während Heidegger ihm zum Ende des Gesprächs in stummem Einvernehmen das Manuskript eines 1936 gehaltenen Vortrags in die Hand drückt, bevor er sich schweigend in seine Hütte zurückzöge.

Was an einer solchen Begegnung nicht Fiktion ist, kann insbesondere dieser Vortrag Heideggers im faschistischen Italien deutlich machen. Als damals offizieller Vertreter Hitler-Deutschlands reiste er Ende März mit Ehefrau und den Söhnen nach Rom,

1 Martin Heidegger: „Nur noch ein Gott kann uns retten“ (1966). Der Spiegel 23/1976.
2 Alain de Benoist: Heidegger, critique de Nietzsche. Volonté de puissance et métaphysique de la subjectivité. In: Nouvelle Ecole 55/2005, S. 125 – 132.
3 Alain de Benoist: Aufstand der Kulturen. Europäisches Manifest für das 21. Jahrhundert. Berlin 2003. S. 8; 9; 17; 19; 20; 140. Siehe auch: Ders.: Die entscheidenden Jahre. Zur Erkennung des Hauptfeindes. Tübingen 1982.
4 Benoist: Aufstand (wie Anm. 3), S. 9 f.

um dort am 2. April im Italienisch-Deutschen Kulturinstitut über „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“ zu sprechen; auf Wunsch folgte am 8. April, diesmal im Kaiser-Wilhelm-Institut für Kunst- und Kulturwissenschaft, im Beisein des damaligen deutschen Botschafters Ulrich von Hassell[5], ein zweiter: „Europa und die deutsche Philosophie“[6]. „Es sei hier“, begann Heidegger, „für den Augenblick Einiges von der deutschen Philosophie und damit von der Philosophie überhaupt gesagt. Unser geschichtliches Dasein erfährt mit gesteigerter Bedrängnis und Deutlichkeit, daß seine Zukunft gleichkommt dem nackten Entweder-Oder einer Rettung Europas oder seiner Zerstörung. Die Möglichkeit der Rettung aber verlangt Doppeltes:

Die Bewahrung der europäischen Völker vor dem Asiatischen.

Die Überwindung ihrer eigenen Entwurzelung und Aufsplitterung

Ohne diese Überwindung wird jene Bewahrung nicht gelingen. Beides aber fordert, um bewältigt zu werden, einen Wandel des Daseins aus den letzten Gründen unter den höchsten Maßstäben.“[7]

Einleitend diagnostiziert Heidegger eine europäische Krisis, die, will sie bewältigt werden, sowohl eine Einigung der Völker Europas als auch eine Abwehr des von ihm mit „Asiatisch“ Bezeichneten notwendig mache. Damit dies gelinge, müsse eine radikale Umwälzung im sogenannten Dasein erfolgen, sonst sei keine Rettung vor der bereits stattfindenden Zerstörung mehr möglich.

„Weil alles *zur Entscheidung steht* ... müssen alle wesentlichen Kräfte und Werkbereiche des Menschen gleichnotwendig und gleichursprünglich in die Bewegung kommen. Die politische Tat, das Werk der Kunst, die Gliederung der Volksordnung, das denkerische Wissen, die Innigkeit des Glaubens – all das läßt sich nicht mehr nur pflegen als Aufgabenbezirke einer ‚Kultur‘ ... Alles wesentliche Handeln und Schaffen wird im Ganzen des Daseins jeweils seine neue Stellung erst beziehen müssen. Dabei wird notwendig Wesentliches gegen Wesentliches in Streit geraten. Und die Größe eines

5 Von Hassell war wie Heidegger 1933 in die NSDAP eingetreten. Zuvor gehörte er zu den Gründungsmitgliedern der *Deutschnationalen Volkspartei* und war 1920 als Außenminister der Putschisten um Wolfgang Kapp vorgesehen. Als Gegner des Antikominternpakts trat der Diplomat für ein abendländisch-christliches Europa ein. 1940 wurde er Vorstandsmitglied des *Mitteleuropäischen Wirtschaftstags* und Teilnehmer der *Mittwochs-Gesellschaft*. Die „europäische Führerrolle“ Deutschlands sah von Hassel wie Heidegger als vorgegeben an. Der ökonomische *Drang nach Südosten* wurde von ihm als „europäische Sendung“ Deutschlands „innerhalb der europäischen Völkerfamilie“ verbrämt. Zusammen mit Carl Goerdeler, Ludwig Beck und Johannes Popitz entwarf von Hassell Regierungspläne für Deutsch-Europa nach einem Putsch gegen Hitler. Siehe hierzu: Manfred Asendorf: Ulrich von Hassells Europakonzeption und der Mitteleuropäische Wirtschaftstag. In: Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte Tel Aviv 7/1978, S. 387 – 419; Zum Mitteleuropäischen Wirtschaftstag siehe auch Klaus Thörner: „Der ganze Südosten ist unser Hinterland“. Deutsche Südosteuropapläne von 1840 bis 1945. Freiburg 2008; Alfred Sohn-Rethel: Die deutsche Wirtschaftspolitik im Übergang zum Nazifaschismus. Analysen 1932 – 1948. Hrsg. v. Carl Freytag und Oliver Schlaudt. Freiburg 2015.

6 Martin Heidegger: Europa und die deutsche Philosophie. In: Europa und die Philosophie. Hrsg. v. Hans Helmuth Gander. Schriften der Heidegger-Gesellschaft Bd. 2. Frankfurt am Main 1993, S. 31 – 41; siehe auch: Gertrud Heidegger: „Mein liebes Seelchen!“ Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915 – 1970. München 2007, S. 191.

7 Heidegger: Europa (wie Anm. 6), S. 31.

geschichtlichen Daseins besteht darin, daß dieser Streit zwischen Tat und Wissen, zwischen Werk und Glauben ... bestritten wird. Denn wo Wesentliches wahrhaft gegen Wesentliches streitet, bleibt nur das Eine, daß ein Größeres als sie selbst zum *Vorschein* komme. Indem ein Volk es übernimmt, diesen Streit seiner wesentlichen Handlungen auszustehen, rückt es ein in die Bereitschaft zur Nähe oder Ferne seines Gottes – und damit erst bekommt ein Volk zu wissen, was es ist. Nur kraft der Wahrheit dieses Wissens kommt ein Volk in die Nähe seines Ursprungs; aus dieser Nähe wird ihm der Boden, auf dem ein Stehen und Beharren, *wahrhafte Bodenständigkeit* möglich ist. Hölderlin sagt es: ‚Schwer verlässt / Was nahe dem Ursprung wohnet, den Ort'. So ermessen wir nur langsam und ungefähr, welche Weiträumigkeit und welcher Tiefgang für unser geschichtliches Dasein gefordert ist, um die große Wende der europäischen Geschichte vorzubereiten und einzuleiten".[8] In Heideggers Welt steht 1936 das Schicksal der Deutschen und damit aller europäischen Völker auf dem Spiel. Eine fundamentale Entscheidung gilt es zu treffen, sonst ist das Abendland zum Untergang verdammt. Diese Entscheidung hat gleichursprünglich eine tiefgreifende Veränderung des Ganzen hervorzurufen. Der nationalsozialistische Terminus „Volksordnung" zeigt an, welche Art Autorität Heidegger dabei meint: einen Staat auf Grundlage einer völkischen Gemeinschaft, die ihr „Dasein" an der „Wahrheit des Seyns" ausrichtet und so tiefe Verwurzeltheit nach einer langen Phase des Übergangs – in den *Schwarzen Heften* sind es mitunter mehr als drei Jahrhunderte[9] – erlangt.

II

Grundlage seines Denkens, das Heidegger konsequenterweise zur Parteinahme für die nationalsozialistische Bewegung führte, war nichts Geringeres als die Frage nach dem Sein selbst, genauer der menschlichen Seinsweise. Ging sein einstiger Lehrer Edmund Husserl erkenntniskritisch noch von einem transzendentalen Subjekt aus, verwirft Heidegger den Kantschen Bezugspunkt und beginnt stattdessen unmittelbar mit der für ihn absoluten „Gegebenheit" menschlicher Existenz. Mittels der Fundamentalontologie soll das menschliche Dasein analysiert, anhand von Existenzialien – die Sorge, die Befindlichkeit, die Angst, die Verfallenheit, das Verstehen und die Rede – beschrieben werden. Konstitutiv für dieses „Da-sein" ist Heidegger zufolge allererst die Verbundenheit mit der materiellen Welt und den anderen Menschen. In *Sein und Zeit* von 1927 bestimmte Heidegger das Individuum als „Dasein ..., dem es in diesem Sein um es selbst geht" und das durch sein „In-der-Welt-sein wesenhaft Sorge ist".[10]

8 Ebd. S. 31 f.
9 Hier und im Folgenden wird aus der Heidegger-Gesamtausgabe, Frankfurt am Main 1975 ff. mit der Sigle GA und der Angabe des Bandes zitiert. – Zu Heideggers erwähnter Prognose siehe: GA 96, S. 225.
10 GA 2, S. 254; 256.

Konfrontiert mit den Anderen in der sogenannten Mitwelt wird der Mensch nicht nur in den „Straßengraben der Alltäglichkeit" (Günther Anders) gezerrt, sondern mit der Bedrohung seines Selbstseins durch die „Uneigentlichkeit", eines unwahren, entfremdeten Lebens im anonymen „Man" konfrontiert. „Das Selbst des alltäglichen Daseins ist *Man-selbst*, das wir von dem *eigentlichen*, d. h. eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden. Als Man-selbst ist das jeweilige Dasein in das Man *zerstreut* und muß sich erst finden."[11] In dieser ontologischen Auslöschung von individuellem „Dasein" erfasst Heidegger zwar etwas von der kapitalen Herrschaftsform, die er als „Zerstreuung" des Subjekts charakterisiert – in der Bestimmung verbirgt sich aber bereits das Ressentiment gegen die bürgerliche Gesellschaft und ihre „*transzendentale* Obdachlosigkeit" (Georg Lukács). „Wenn aber ‚die Anderen' je schon im In-der-Welt-sein *mit da sind*, dann darf auch diese phänomenale Feststellung nicht dazu verleiten, die ontologische Struktur des so ‚Gegebenen' für selbstverständlich und einer Untersuchung unbedürftig zu halten. Die Aufgabe ist, die Art des Mitdaseins ... ontologisch angemessen zu interpretieren".[12] Angemessen heißt für Heidegger, es nicht als Ansammlung von Einzelnen, Menge der Vielen oder Masse zu betrachten, was immerhin einem modernen Befund gleichkäme, sondern als „Geschick": „Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann. Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei."[13]

Mir nichts, dir nichts wird so der Einzelne in *Sein und Zeit* über das „wesenhafte" Mitsein zum Volksinsassen gemacht. Denn „Mitsein" ist existenzial und so auch das Geschick des Volkes. Die Frage nach dem „Wer des Daseins"[14] ist also folgendermaßen beantwortet: aus der „Jemeinigkeit" wird über die Identifizierung der Realgeschichte mit einem Volk die eigentliche, schicksalshafte „Je-Unserigkeit"[15]. Ein klassischer Zirkelschluss, dem Heidegger trotz beanspruchter fundamentaler Analyse erliegt: eine nationalisierte Geschichte verweist auf ein Volk von Deutschen wie auf eine angeblich ursprüngliche Sprache, wie das Volk einen Sprachraum voraussetzt und sich mit seinem angeblichen nationalen Erbe oder Schicksal identifiziert. Heidegger erblickt somit in diesen Deutschen und ihrem Geschick ein ursprüngliches Wesen, das an Hegels Volksgeister beziehungsweise an die Vorstellung von Kultur und Rasse des von ihm hochgeschätzten Nietzsche erinnert.

11 Ebd. S. 172.
12 Ebd. S. 155 f.
13 Ebd. S. 508. Siehe auch: „Die Wahrheit des Philosophierens ist im Schicksal des Daseins mitverwurzelt." (GA 29/30, S. 28).
14 GA 2, S. 153; 157; 57.
15 Günther Anders: Über Heidegger. Hrsg. v. Gerhard Oberschlick. München 2001, S. 275.

Jenes Volk von Deutschen[16] ist für Heidegger also eine ontologische Entität, die als solche sein gesamtes Denken prägt. Dem anonymen „Man" des Daseins setzt er dabei die Gemeinschaft als Geschick entgegen. „Im dogmatischen Begriff des Volkes aber, der Anerkennung des vorgeblichen Schicksalzusammenhanges zwischen Menschen als der Instanz zum Handeln, ist die Idee einer vom Naturzwang emanzipierten Gesellschaft implizit verneint"[17]. Die nunmehr publizierten *Schwarzen Hefte*, seine Notizen seit Anfang der 1930er Jahre, lassen dabei besonders deutlich erkennen, dass Heidegger seine völkische ‚Theorie' auch als Verneinung des Politischen denkt – und sich dadurch gleichzeitig als Nationalsozialist und als über dem Nationalsozialismus Stehender begreifen will. In diesem Sinn formuliert er etwa, der „Nationalsozialismus ist nur dann eine echte werdende Macht, wenn er hinter all seinem Tun und Sagen noch etwas zu verschweigen hat."

„Wir", die Deutschen, müssen die Philosophie „zum Ende bringen und damit das völlig Andere – Metapolitik – vorbereiten". Entscheidend ist die „Überlieferung des volklichen Wissens im echten Fragen". Denn daraus resultiert „*Wissenserziehung auf Auslese*". Solche Erziehung ist „die erweckende und bindende Durchsetzung der Staatsmacht als des Willens eines Volkes zu sich selbst". Nämlich das „Züchten hoher und höchster Denkarten", verkörpert in einem „Adel des Daseins". Damit die „künftigen deutschen Denker"„einen wirklichen geistigen Adel schaffen, der stark genug ist, die Überlieferung der Deutschen aus einer großen Zukunft zu gestalten", muss die Seinsvergessenheit in ihrer Gänze bekämpft werden. Alle „Berufungen auf die Erhaltung der völkischen Substanz und dergleichen sind notwendig, aber sie bleiben stets nur Vorwände für die uneingeschränkte Herrschaft des Politischen." – Nicht um nationale Politik im seinsvergessenen uneigentlichen Sinne geht es, sondern um die „Metapolitik des geschichtlichen Volkes" als dem „Übergang in den ganz anderen Anfang". Heideggers eigentümlicher Anfang muss logisch jenseits des Politischen liegen. Zwingend für diesen seynsgeschichtlichen „Anderen Anfang" als Wahrheit des Seyns ist die Verwandlung der völkischen Substanz durch das Opfer: Indem „wir für die Kommenden uns als Übergang opfern" ermöglicht dieser Übergang die „große Wende der europäischen Geschichte".[18]

Den Eindruck, den Karl Löwith von Heideggers nationalsozialistischem Coming-out, der Rede über die *Selbstbehauptung der deutschen Universität* hatte, nämlich dass man nach der Lektüre nicht wisse, ob man nun mit der SA marschieren oder die Texte der Vorsokratiker zur Hand nehmen solle, wird man beim Studieren der *Schwarzen Hefte* ebenfalls nicht los. Bereits in der Rektoratsrede brachte Heidegger die „Geistige Kraft des Abendlandes" gegen die „abgelebte Scheinkultur" in Stellung und forderte,

16 Heideggers Texte sind voll von der Auseinandersetzung mit dem Objekt seines Verlangens und dem Appell an das Kollektivsubjekt eines „neuen Volkes". Im Kontext des Rom-Vortrags sei auf folgende markante Passagen verwiesen: GA 36/37, S. 7; 14; 86. GA 50, S. 59. GA 94, S. 97 f; 110; 112; 178; 183. GA 95, S. 1; 112 ff. GA 38, S. 56 – 71.

17 Theodor W. Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main 1987, S. 147.

18 Die Zitate in diesem Abschnitt stammen aus den Jahren 1931 bis 1939: GA 94, S. 114; GA 94, S. 115; 123; 121; 124; 291; 121; GA 95, S. 23; GA 95, S. 124; GA 94, S. 124; 322; 125; Heidegger: Europa (wie Anm. 6), S. 33.

„daß unser Volk seinen geschichtlichen Auftrag erfüllt“[19]. Und diesem selbstgestellten Auftrag blieb der Professor treu, wie er Löwith 1936 während seines Rom-Aufenthaltes erklärte. Heidegger „war nach wie vor überzeugt, dass der N. S. der für Deutschland vorgezeichnete Weg sei; man müsse nur lange genug ‚durchhalten‘. Bedenklich schien ihm bloss das massenlose Organisieren auf Kosten der lebendigen Kräfte“[20]. Ein weiterer offensichtlicher Beleg für sein Festhalten am Nationalsozialismus war das Tragen des Parteiabzeichens, ohne dies – Löwith war nach den Nürnberger Gesetzen von 1935 „Dreivierteljude“ – als zynisch zu empfinden.[21]

Heidegger will hinter die Dualität von Subjekt und Objekt zurückgehen, zu einer Ganzheit nach der die Vorsokratiker wie Parmenides und Heraklit noch gefragt hätten. „Alle Grundworte für das Sein und die Wahrheit und demgemäß alles darauf gerichtete Fragen und Sagen ist durchherrscht von dieser anfänglichen Wesensbestimmung des Seins im Sinne des erscheinenden Insichstehens, das zugleich *als* Wahrheit, *Unverborgenheit, west*“. „Aber der Anfang der griechischen Philosophie konnte nicht bewahrt werden. Das will sagen: das Wesen des Seyns und der Wahrheit erfuhr eine Umgestaltung, die zwar den Anfang voraussetzte, aber ihn nicht mehr bewältigte. Wir sehen den Abfall vom Anfang bei Plato und Aristoteles.“[22] Letztlich zielen Heideggers Überlegungen darauf, die westlich-metaphysische Tradition vergessen zu machen. Die vorsokratischen Philosophen dienen dazu, einen „anderen Anfang“ zu propagieren, einen, der den Dualismus zwischen Subjekt und Objekt überwindet. Dafür muss Heraklit von Ephesos herhalten: „Man sagt, Heraklit lehre das Werden gegenüber dem Sein; aber er spricht nur vom Werden, um es hineinzudenken in das Eine des Seyns, das im Wesen der λόγος [logos] ist. Aber λόγος heißt da nicht, wie die Späteren meinen, Vernunft und Rede, sondern die *Sammlung*, die ursprüngliche Gesammeltheit aller Widerstreite in das Eine (λέγειν: lesen, zusammenlesen, Weinlese).“[23] So wird Herkalit zum Gewährsmann gegen die Vernunft und die so gedeutete „Sammlung“ zur Folie der Volksgemeinschaft.

Bei Heidegger ist die Hervorhebung der Bedeutung des vorsokratischen Denkens also nicht als klärender Beitrag zur Philosophiegeschichte zu verstehen, sondern gleichbedeutend mit der schicksalhaften Entscheidung für den Nationalsozialismus und gegen die – hier noch ungenannt bleibenden – Juden. Dies ist der Zusammenhang von fundamental-

19 GA 16, S. 117.

20 Karl Löwith: Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht. Hrsg v. Frank-Rutger Hausmann. Stuttgart 2007, S. 58. Siehe auch GA 94, S. 111. Auch in den *Schwarzen Heften* setzt er sich ausgiebig mit dieser Entwicklung auseinander.

21 Ebd. S. 58; 55. Heideggers betonten später auf Nachfrage, dass dem nicht so gewesen sei. Ob nun tatsächlich das Hakenkreuz am Revers getragen wurde, bleibt ein Detail, geht es dem deutschen Existenzialismus doch immer und immer wieder um die tiefe Innerlichkeit der Entscheidung. Bereits für jenen damaligen Fall gilt, was kritische Theorie – im Bewußtsein eines möglichen Wiederauflebens – über den Eigentlichkeitsjargon im Postnazismus schreibt: „man trägt ihn im Knopfloch anstelle derzeit nicht reputabler Parteiabzeichen“ (Theodor W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. Frankfurt am Main 1964, S. 20).

22 Heidegger: Europa (wie Anm. 6), S. 36; 37.

23 Ebd. S. 37, siehe auch GA 2, S. 298 f. und GA 45, S. 139.

ontologischem Fragen, dem Abendland und faschistischer Gesellschaftsordnung, den er unter dem Eindruck der sich in Europa anbahnenden deutschen Hegemonie entwirft.

Ohne die zukünftigen Deutschen keine Rettung des Abendlandes. Sie haben die antiken Griechen darin abgelöst und sie sind es, denen die Rettung im Verbund mit den anderen europäischen Völkern, die gleichfalls ‚eigentlich' werden müssen, obliegt. Heidegger sieht nicht mehr wie Novalis in einer zukünftigen Erneuerung des Christentums oder wie Schiller und vor allem Hölderlin in der des Griechentums die Rettung aus der Verfallsgeschichte der abendländischen Metaphysik, sondern fundamentalontologisch ausschließlich in der Rückkehr zu einem altneuen Aufbruch – dem Ursprung des Denkens bei den Vorsokratikern – der als Übergang zu einem neuen Volk phantasiert wird: „Sein und Denken *oder Sein und Zeit - das ist die Frage*. Indem wir die *Grundfrage* der abendländischen Philosophie aus einem *ursprünglichen* Anfang wieder fragen, stehen wir nur im Dienst *der* Aufgabe, die wir als die Rettung des Abendlandes bezeichneten. Sie kann sich nur vollziehen als eine Zurückgewinnung der ursprünglichen Bezüge zum Seienden selbst und als eine *Neugründung* alles wesentlichen Handelns der Völker auf diese Bezüge."[24]

Bereits in *Sein und Zeit* hatte Heidegger von einer „entwurzelten griechischen Ontologie"[25] geschrieben, die an ihr Ende gelangt sei. Nun, im Rom-Vortrag, führt er aus: „In Hegels Logik vollendet sich der Weg der abendländischen Philosophie seit Plato und Aristoteles, nicht aber *seit ihrem Anfang*. Dieser bleibt unbewältigt und wurde rückläufig immer nur von der abgefallenen Grundstellung aus gedeutet, d. h. mißdeutet." Selbst „Nietzsche, dem wir in anderer Hinsicht, neben Hölderlin, eine Wiederentdeckung der vorsokratischen Philosophie zu danken haben, bleibt da, wo es das Wiederfragen der Grundfrage gilt, in der Mißdeutung des 19. Jahrhunderts stecken".[26] Aufklärerisches Denken soll zugunsten eines vernehmend-demütigen verworfen werden, das den Himmel mit seinen Sternen, die Wälder und Flure mit ihren dort verwurzelten Menschen als pathetisches Geraune über das volkhafte Rätsel des Seyns beschreibt. „*Das Seyn* – die Esse der Glut, in deren Dunkel der schaffend-zeugende Gegenblick des Menschen und der Götter sich findet, um sich als das Seiende in der gegründeten Verwahrung seiner Wahrheit zu verstrahlen. Wo aber sind die sicheren Schmiede, die in solcher Esse die Wahrheit des Seyns zum Seienden hämmern?"[27] Heidegger schreibt diesen ‚eisenschaffenden' Schwulst, als seine Volksgenossen bereits industriell für den Krieg gegen die Juden rüsten.

24 Heidegger: Europa 1993, S. 40; zu Novalis: GA 96, S. 188.
25 GA 2, S. 30.
26 Heidegger: Europa (wie Anm. 6), S. 39. „Die Gegenbewegungen gegen diese Metaphysik gehören *zu* ihr. Seit Hegels Tod (1831) ist alles nur Gegenbewegung, nicht nur in Deutschland sondern in Europa" (GA 7, S. 74).
27 GA 95, S. 205. Siehe auch: GA 95, S. 70; GA 94, S. 178.

III

Seinen Vortrag in Rom beendet er mit folgendem Zitat Heraklits: „Der Kampf aller Dinge zwar Erzeuger, aller Dinge aber auch Bewahrer, und zwar läßt er die einen erscheinen als Götter, die anderen als Menschen, die einen stellt er heraus als Knechte, die anderen aber als Herren." Heidegger spricht hier durch Heraklit aus, um was es im je-meinigen, volkhaften Dasein nur gehen kann: ein geistig durch Deutschland geführtes Abendland. Es geht ihm um einen neuen Adel einer ständisch-korporatistischen Gesellschaft. Inhaltlich wird hierdurch abermals offensichtlich, wie sich Heidegger im Wissensdienst für Hitler engagierte. Die von ihm eingeforderte und praktizierte Aufgabe von Widerspruchsgeist und Vernunft wird zur raunend pseudophilosophischen Politikberatung.

Nietzsche ging es bekanntlich auch um die „Züchtung" einer „neuen, über Europa regierenden Kaste"[28]. Herrschen bedeutet aber für Heidegger, ganz im Unterschied zu Nietzsche, opferbereit sein: die „neue Universität" etwa wird nur möglich, „wenn wir uns *für sie opfern*".[29] Heidegger folgt Nietzsche nur insofern, als er jene Züchtung durch den „anderen Anfang" beginnen will, ohne sich dabei aber in anthropologische Überlegungen zu verlieren, die bei Nietzsche immer noch ein Moment der Kritik enthalten, während Heidegger die Anthropologie verwirft, und die Völker und den abendländischen Menschen als „Seinsgeschichtliches" vorgibt. „All das schließt in sich, daß dieses Volk als geschichtliches sich selbst und damit die Geschichte des Abendlandes aus der Mitte ihres künftigen Geschehens hinausstellt in den ursprünglichen Bereich der Mächte des Seins. Gerade wenn die große Entscheidung über Europa nicht auf dem Weg der Vernichtung fallen soll, dann kann sie nur fallen durch die Entfaltung neuer geschichtlich *geistiger* Kräfte aus der Mitte."[30] Heidegger spielt darauf an, dass das Deutsche Reich in Europas Mitte liegt und darum nach allen Seiten für Angriffe offen ist. Zu Anfang seines Rom-Vortrages benannte er den Feind: sowohl der selbstgemachte Nihilismus des Abendlandes als auch jenes ominöse Asiatische, das er ansonsten unbestimmt lässt. Einzig in den *Schwarzen Heften* erfährt man etwas darüber, aber nur in einer Art Ausschlussverfahren: „*Rußland* ist nicht Asien und asiatisch, gehört aber ebensowenig zu Europa. Was ist es?" – „Der ‚Bolschewismus' hat nichts zu tun mit dem Asiatischen und noch weniger mit dem Slaventum der Russen – also mit dem arischen Grundwesen – er entspringt der abendländisch-westlichen neuzeitlichen rationalen Metaphysik."[31]

28 Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. Kritische Studienausgabe. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 5. München 1988. S. 195, S. 140; 200.

29 GA 94, S. 111.

30 GA 40, S. 41 f.

31 GA 96, S. 134 und GA 96, S. 47. „Der Bolschewismus (im Sinne der despotisch-proletarischen Sowjetmacht) ist weder ‚asiatisch' noch russisch – sondern gehört in die Vollendung der in ihrem Beginn *westlich* bestimmten Neuzeit. Entsprechend ist der autoritäre ‚Sozialismus' (in den Abwandlungen des Faschismus und

Heidegger schwankt offenbar ständig zwischen einer rassistischen Festlegung des äußeren Feindes durch das „Asiatische" und einer metaphysischen, wonach dieser Feind aus dem Inneren des Abendlandes selbst kommt. Und beide kann er nur in der antisemitischen Wahnidee verknüpfen. Allein dieser Wahn schafft ihm auch den Ausweg aus dem Zirkel, hinter jedwedem Feind, sei es das Asiatische, Russland, England oder zuletzt: die Amerikaner, doch wieder nur das Abendland selbst zu erkennen. „Die Zerstörung Europas ist, wie immer sie verlaufen mag, ohne oder mit Russland, das Werk der Amerikaner", notiert er abermals 1946. „‚Hitler' ist nur der Vorwand. Doch die Amerikaner sind ins ganze gesehen Europäer. Europa zerstört sich selbst."[32]

Bereits ein Jahr vor seinem Rom-Vortrag hatte Heidegger bekundet: „Dieses Europa, in heilloser Verblendung immer auf dem Sprunge, sich selbst zu erdolchen, liegt heute in der großen Zange zwischen Russland auf der einen und Amerika auf der anderen Seite." – „Rußland und Amerika, die metaphysisch dasselbe sind, nämlich in bezug auf ihren Weltcharakter und ihr Verhältnis zum Geist. Die Lage Europas ist umso verhängnisvoller, als die Entmachtung des Geistes aus ihm selbst herkommt und … sich endgültig aus seiner eigenen geistigen Lage in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bestimmt".[33] Durch die „Entmachtung des Geistes" sei die vorherrschende Dimension „die der Ausdehnung und der Zahl" geworden, ohne Tiefe und Wesentlichkeit im Dasein. „All dieses steigerte sich dann in Amerika und Rußland in das maßlose Und-so-weiter des Immergleichen und Gleichgültigen so weit, bis dieses Quantitative in eine eigene Qualität umschlug"[34]. Jene Entmachtung des Geistes ist ergo umzukehren – und die neue Qualität muss bekämpft werden: in den Juden. Dies ist ihr seinsgeschichtliches Schicksal und das heißt, sie als Repräsentanten von Seinsvergessenheit und Wurzellosigkeit müssen ihre physische Auslöschung durchlaufen und erleiden. Heidegger liefert dem Judenhass eine philosophische Begründung: „Warum erkennen wir so spät, daß England in Wahrheit *ohne* abendländische Haltung ist und sein kann? Weil wir erst künftighin begreifen werden, daß England die *neuzeitliche* Welt einzurichten begann, die Neuzeit aber ihrem Wesen nach auf die Entfesselung der Machenschaft des gesamten Erdkreises gerichtet ist. Auch der Gedanke einer Verständigung mit England im Sinne einer Verteilung der ‚Gerechtsamen' der Imperialismen trifft nicht ins Wesen des geschichtlichen Vorgangs, den England jetzt innerhalb des Amerikanismus und des Bolschewismus und d. h. zugleich auch des Weltjudentums zu Ende spielt. Die Frage nach der Rolle des *Weltjudentums* ist keine rassische, sondern die metaphysische Frage

Nationalsozialismus) eine entsprechende (nicht gleiche) Form der Vollendung der Neuzeit. Der Bolschewismus und der autoritäre Sozialismus sind metaphysisch dasselbe und gründen in der Vormacht der Seiendheit des Seienden." (GA 96, S. 109).

32 GA 97, S. 230. Zum Zusammenhang von Antiamerikanismus und Antisemitismus siehe: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr. Bd. 14. Frankfurt am Main 1988, S. 408 f; Jan C. Behrends u. a. (Hg.): Antiamerikanismus im 20. Jahrhundert. Studien zu Ost- und Westeuropa. Bonn 2005; Dan Diner: Feindbild Amerika. Über die Beständigkeit eines Ressentiments. München 2003.

33 GA 40, S. 40; 48 f.

34 Ebd. S. 48; 49.

nach der Art von Menschentümlichkeit, die *schlechthin ungebunden* die Entwurzelung alles Seienden aus dem Sein als weltgeschichtliche ‚Aufgabe' übernehmen kann."[35]

Heideggers antisemitische Projektion aus dem Zentrum seiner Philosophie, die die *Schwarzen Hefte* nun vollständig preisgegeben haben, entspricht genau dem Plakat „Judenkomplott gegen Europa"[36], das das Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda ab 1941 in unterschiedlichen Sprachen herausgab und in seinem Herrschaftsbereich verbreiten ließ. Es zeigt den englischen John Bull, Repräsentant des Manchesterkapitalismus, der einem an Stalin erinnernden Bolschewik die Hand über dem markierten europäischen Kontinent reicht; in ähnlichen Motiven gesellt sich spätestens mit der deutschen Kriegserklärung an die USA ein ‚Uncle Sam' zu den ‚Feindmächten'. Dahinter aber steht das Komplott der Juden, wie der Text schon besagt: Im Bild schwebt ein Kopf über der Szenerie, der durch Platzierung in der Mitte zur Figur des Dritten wird. Sein Äußeres ist dunkel gehalten und gleicht vielen der damaligen Darstellungen, man denke etwa an die NS-Propagandafilme *Jud Süß* und *Der ewige Jude* oder an *Stürmer*-Karikaturen.

Die inhaltliche Übereinstimmung ist frappierend. Der einzige Unterschied, der besteht, ist der zwischen Rasseantisemitismus und metaphysischem Antisemitismus. Die Juden bleiben in Heideggers Weltbild zwar menschlich, aber verkörpern alles dem Volk und den Völkern, der Gemeinschaft, Entgegengesetzte. Sie sind diejenigen, die für die gesamte „Machenschaft" der westlichen Moderne zur Verantwortung zu ziehen sind: „Die Machenschaft ist die unbedingte Vollendung des Seins als des Willens zur Macht. Aber selbst die Machenschaft hat noch als Wesen des Seins ein Unwesen. Das Unwesen der Machenschaft verlangt ein Menschentum, das nicht etwa alle Überlieferung verwüstet, sondern das über die Verwüstung hinaus, d. h. in deren Unwesen hinein, gerade noch eine verwüstete, wesenhaft wurzellose Überlieferung der Metaphysik (und d. h. der abendländischen Geschichte) betreibt. Diese Einrichtung des Unwesens der Machenschaft ist dem Amerikanismus vorbehalten. Grauenhafter als jede asiatische Wildheit ist diese entwurzelte und zur unbedingten Verlogenheit ausgebaute ‚Moralität'. Hier erst erreicht die Seinsverlassenheit die äußerste Bedingung einer Beständigung. Ob wir das hinreichend erkennen, daß alles Grauenhafte im Amerikanismus liegt und *gar* nicht im Russentum?"[37]. Die USA werden konsequent zur „Tötungsmaschinerie" erklärt.[38] Darin nimmt Heidegger etwas von der postnazistischen Entwicklung nach dem Ende des Kalten Kriegs vorweg: Die westliche Welt wird, ähnlich wie in Carl Schmitts

35 GA 96, S. 243.
36 „Judenkomplott gegen Europa". Imperial War Museum, London, PST 8395; abgedruckt im Bildteil von Jeffrey Herf: The Jewish Enemy. Nazi-Propaganda during World War II and the Holocaust. Cambridge; London 2008.
37 GA 67, S. 150.
38 GA 97, S. 148; 151.

Texten aus der Endphase des Zweiten Weltkriegs, zur entscheidenden territorialen Feindesmacht erhoben. Von dort aus agiert der totale Feind, der seinen abendländischen Ursprung vergessen hat.

IV

Der Literaturwissenschaftler Silvio Vietta bringt es fertig, die antisemitischen Passagen der *Schwarzen Hefte* als legitime „Judenkritik"[39] zu deuten. Heideggers seynsgeschichtlicher Antisemitismus wird – unter Abspaltung der Realgeschichte – zur Globalisierungskritik frisiert: „Etwas rast um den Erdball ..."[40] Unfreiwillig trifft diese Verteidigung das Projektive der Antiglobalisierungsrhetorik von links bis rechts: transnationale Konzerne, Heuschrecken, Bankster, die amerikanisch-jüdische Ostküste, oder was sonst noch Sahra Wagenknecht, die IG Metall, Augstein Junior, Jürgen Elsässer und die NPD Görlitz für antisemitisch konnotierte Umschreibungen gesellschaftlicher Herrschaft finden werden. Welche Konsequenzen auf solchem Wahn gründende Politik bereits im 20. Jahrhundert zeitigte, ficht auch Vietta naturgemäß nicht an; er affirmiert Heideggers Pseudokritik des Kapitals als „Zivilisationskritik" mit antiimperialistischer Ausrichtung.

Im für die Kritik des antisemitischen Syndroms programmatischen Aufsatz *Antisemitismus und Nationalsozialismus* beschreibt Moishe Postone ein ähnliches Propagandaplakat wie das oben herangezogene: „Es zeigt Deutschland als starken ehrlichen Arbeiter – das im Westen durch einen fetten, plutokratischen John Bull bedroht ist und im Osten durch einen brutalen, barbarischen, bolschewistischen Kommissar. Jedoch sind diese beiden feindlichen Kräfte bloße Marionetten. Über den Rand des Globus, die Marionetten fest in der Hand, späht der Jude. Eine solche Vision war keineswegs Monopol der Nazis. Der moderne Antisemitismus ist dadurch gekennzeichnet, daß die Juden für die geheime Kraft hinter den Widersachern, dem plutokratischen Kapitalismus und dem Sozialismus gehalten werden. ‚Das internationale Judentum' wird darüber hinaus als das wahrgenommen, was hinter dem ‚Asphaltdschungel' der wuchernden Metropolen, hinter der ‚vulgären, materialistischen, modernen Kultur' und, generell, hinter allen

39 Silvio Vietta: „Etwas rast um den Erdball ..." Martin Heidegger: Ambivalente Existenz und Globalisierungskritik. Paderborn 2015, S. 22, 53, 104, 172. Zum Titelzitat siehe GA 96, S. 267.

40 Der Klappentext erläutert die strategische Absicht Viettas: „Die jüngst publizierten Schwarzen Hefte Heideggers und auch der Neufund des Heftes von 1945/46 machen deutlich: Heidegger entwickelt hier eine Theorie der Globalisierung. Diese führt er nicht auf eine jüdische Weltverschwörung zurück da wäre nur eine ‚Machenschaft' auf eine andere reduziert, sondern auf die abendländische Kulturgeschichte selbst. Insbesondere der neuzeitliche Siegeszug des ‚rechnenden Denkens' habe eine Geschichte des Herrschaftsdenkens und des Expansionismus in Gang gesetzt. Darin sieht Heidegger ab Mitte der Dreißigerjahre das Dritte Reich wie auch den Bolschewismus und den Kolonialismus Englands und der USA involviert. Heidegger setzt dem entfesselten Herrschaftsdenken seiner ‚Vernutzung der Erde' und ‚Verrechnung der Welt' auch nach dem Zweiten Weltkrieg die Lehre vom ‚anderen Anfang' der Geschichte entgegen: eine Kulturpraxis der Schonung und Nachhaltigkeit."

den Kräften steht, die zum Niedergang althergebrachter sozialer Zusammenhänge, Werte und Institutionen führen. Die Juden stellen demnach eine fremde, gefährliche und destruktive Macht dar, die die soziale ‚Gesundheit' der Nation untergräbt. Für den modernen Antisemitismus ist nicht nur sein säkularer Inhalt charakteristisch, sondern auch sein systemartiger Charakter. Er beansprucht, die Welt zu erklären."[41]

Auf Grundlage der Verrücktheit der ökonomischen Verhältnisse, unter denen sich die Menschen gegenseitig ausgeliefert sind, spalten die Subjekte demnach das Kapitalverhältnis in einen schaffenden und raffenden Anteil auf, fetischisieren damit das Konkrete und lasten das, was ihnen als die abstrakte Seite erscheint, den Juden an. Adorno bringt – mit Blick auf Heidegger – die intellektuelle Entwicklung von der ontologischen Frage zum intellektuellen Pogrom auf den Punkt: „Die zunächst deskriptiv eingeführte Kategorie Eigentlichkeit, welche aus der vergleichsweise unschuldigen Frage entfloß, was an etwas eigentlich sei, wird zum mythisch verhängten Schicksal. Inmitten der vollkommenen Naturferne eines ontologischen Gerüsts, das jenseits alles Seienden aufragen möchte, fungiert es als bloß Naturhaftes. Juden werden dafür bestraft, daß sie es sind, ontologisch und naturalistisch in eins."[42] Wie es sich im Welt- und Wahnbild des Philosophen zeigt, wird auch bei ihm der „Kapitalismus durch den Juden personifiziert und mit ihm identifiziert"[43].

Das NS-Europa-Plakat, das Heidegger immerzu paraphrasiert, könnte man als bloße Propaganda abtun. Doch die Ideologie eines Europa der Völker besaß Realität, maßgeblich durch die hegemoniale Besatzungs- und Kriegspolitik und die gemeinsame, identitätsstiftende Feindbestimmung. Dass ‚Europa' nur unter gleichberechtigten Partnern möglich sei, gehört ins Reich der Ideologie, wie die real wachsende politisch-ökonomische Macht Deutschlands belegt. Ungefähr um die gleiche Zeit wie Heidegger und Goebbels die europäische Sendung hochhalten, schildert Georg Glaser in seinem semi-biographischen Bericht *Geheimnis und Gewalt* eine Begebenheit in einem deutschen Kriegsgefangenenlager nach dem militärischen und politischen Zusammenbruch Frankreichs. Ein vom Nationalsozialismus überzeugter Franzose entgegnet ihm 1940 nach der französischen Niederlage: „Mag kommen was da will. Niemand wird mehr aus der Welt schaffen können, daß Europa zum ersten Male eine Einheit ist, alle haben es geträumt, nur Hitler hat es verwirklicht. Damit hat er schon gesiegt."[44] An dieser Zäsur hielt Heidegger fest, auch wenn die SS nicht in Altgriechisch geschult wurde. In einer Notiz bekräftigt er: „Aus der vollen Einsicht in die frühere Täuschung über das Wesen und die geschichtliche Wesenskraft des Nationalsozialismus ergibt sich erst die Notwendigkeit seiner Bejahung und zwar aus *denkerischen* Gründen. Damit ist zugleich

41 Moishe Postone: Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen. Freiburg 2005, S. 179.
42 Adorno: Jargon (wie Anm. 21), S. 106.
43 Postone: Deutschland (wie Anm. 41), S. 180.
44 Für diesen Hinweis danke ich Jérôme Seeburger. In: Georg K. Glaser, Geheimnis und Gewalt. Ein Bericht. Frankfurt am Main 1989, S. 412.

gesagt, daß diese ‚Bewegung' unabhängig bleibt von der je zeitgenössischen Gestalt und der Dauer dieser gerade sichtbaren Formen."[45] Heidegger verwirft also gerade nicht den deutschen Faschismus, sondern hält an seiner Eigentlichkeit und geschichtlichen Bestimmung fest. Notwendig bleibt für ihn die Bejahung der Bewegung, da sie losgelöst von der aktuellen Form zu sehen ist, die sie besitzt.

Heideggers politisch-philosophisches Koordinatensystem hält darum auch nach 1945 stand. Er bleibt ein guter Europäer. Das zeigt sich selbst im Brief *Über den Humanismus*, den er veröffentlichte, um seiner durch die Alliierten betriebenen Isolierung entgegen zu arbeiten und seine Anhängerschaft in Frankreich auszubauen. Dort findet sich die berühmte Sentenz: „Die Sprache ist das Haus des Seins. In der Behausung wohnt der Mensch."[46] In dieser ontologischen Unterkunft hämmert der Schwarzwaldphilosoph folgende Gedanken: Das Deutsche als Sprache ist nicht vorhanden, damit die Welt am „deutschen Wesen genese", sondern es ist den Deutschen „gesagt", das heißt gegeben, damit sie in ihrem „Geschick" und in ihrer Zugehörigkeit zu den Völkern „weltgeschichtlich" werden. Das Geschick des Abendlandes ist nicht bloß regional gegen den Orient zu denken, „nicht bloß als Europa", wie er hier nochmals betont, sondern „weltgeschichtlich aus der Nähe zum Ursprung" zu verstehen.[47]

Diese ‚europäistische' Weltsicht, die deutsche Hegemonie bedeutet, bestätigt Heidegger nochmals im bekannten Brief an Herbert Marcuse. 1948 erklärt er: „ich erwartete vom Nationalsozialismus eine geistige Erneuerung des ganzen Lebens, eine Aussöhnung sozialer Gegensätze und eine Rettung des abendländischen Daseins vor den Gefahren des Kommunismus".[48]

Sein Schüler Benoist nennt das Resultat solcher Philosophie mit Carl Schmitt als sekundierendem Theoretiker „organische Staatsform" und bringt sie ebenfalls gegen den Westen in Stellung. Verteidiger des Abendlandes und „Ethnopluralisten" wie er propagieren hieran anknüpfend den „Aufstand der Kulturen". Benoist schreibt auch mit Blick auf den Humanismus-Brief[49]: „Eine echte Völkergemeinschaft beruht auf der Erfüllung

45 GA 95, S. 408. Ähnlich hatte er es in der *Einführung in die Metaphysik* (1935) formuliert, als er in der Freiburger Vorlesung die „innere Wahrheit und Größe des Nationalsozialismus" (GA 40, S. 208) betonte.

46 GA 9, S. 313.

47 Ebd. S. 338. Im Kontext des Deutschen als „Haus des Seins" sei auch auf Heideggers Forderung nach „Reinigung" der Sprache verwiesen (GA 95, S. 104).

48 Zitiert nach: Victor Farias: Heidegger und der Nationalsozialismus. Frankfurt am Main 1989, S. 374.

49 Benoist: Aufstand (wie Anm. 3), S. 140; Heideggers Vorstellung von Völker-Geschick entspricht Benoist' ethnopluralistischem Konzept, spaltet man die reale Gewalt ab. „Angesichts der wesenhaften Heimatlosigkeit des Menschen zeigt sich dem seinsgeschichtlichen Denken das künftige Geschick des Menschen darin, daß er in die Wahrheit des Seins findet und sich zu diesem Finden auf den Weg macht. Jeder Nationalismus ist metaphysisch ein Anthropologismus und als solcher Subjektivismus. Der Nationalismus wird durch den bloßen Internationalismus nicht überwunden, sondern nur erweitert und zum System erhoben. Der Nationalismus wird dadurch so wenig zur Humanitas gebracht und aufgehoben, wie der Individualismus durch den geschichtslosen Kollektivismus. Dieser ist die Subjektivität des Menschen in der Totalität." (GA 9, S. 341) Das liest sich kritisch. Doch Heidegger geht es um eigentliches, das heißt geschichtsmächtiges Bewusstsein des Abendlandes mittels deutschem „Geschick", nicht um die Emanzipation des Individuums, an die überhaupt nur nach der gesellschaftlichen Aufhebung von Kollektivität und Gewalt in einer staaten- und klassenlosen Weltgesellschaft zu denken wäre.

durch jedes Volk des ihm ‚Mitgegebenen und Aufgegebenen' (Heidegger)". Über welches Mitgegebene und welches Aufgegebene es sich hierbei handelt, darüber muss diese Gemeinschaft nicht lange überlegen: Der Hauptfeind einer solchen „faschistischen Internationale", von der Hannah Arendt[50] schrieb, ist und bleibt Zion. Gegen diesen metaphysischen Feind und seine angeblich globale Verschwörung gilt es nicht nur in Europa die Entscheidung herbeizuführen. Die respektablen und weniger respektablen Rackets des Antisemitismus – mit Heidegger oder Sayyid Qutb im Marschgepäck – mobilisieren gegen die mit der abstrakten Seite des Kapitals Identifizierten und zugleich gegen deren Staat gewordenen Selbstschutz: Israel.

50 „Antisemitismus und faschistische Internationale" (1945). In: Hannah Arendt: Nach Auschwitz. Essays und Kommentare 1. Hrsg. v. Eike Geisel und Klaus Bittermann. Berlin 1989, S. 31 – 49.

Georges-Arthur Goldschmidt

Der Juden sich entledigen!

Über Peter Trawnys Buch *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*[1]

Dieses Buch ist ein wirkliches Meisterwerk an Tartüfferie und Heimtücke, das die Pariser Heideggeranbeter in Entzücken versetzen wird.

Heideggers Antisemitismus, so wird gleich von vornherein klargestellt, ist im strikten Sinn keiner: es handelt sich lediglich um einen „seinsgeschichtlicher" Art. Mit dem biologischen Antisemitismus Hitlers hat der nichts gemein – abgesehen davon, dass das Resultat das gleiche ist. Die Juden sind nicht Teil der „Landschaft der Geschichte des Seins", sie sind nirgendwo, haben Teil an nichts, „existieren" nicht einmal – was sie freilich nicht daran gehindert hat, durch das ihnen eigene Kalkül die Technik hervorzubringen. Wen kümmert's, dass von den zahlreichen Mathematikern der griechischen Antike kein einziger ein Jude war. Ganz zu schweigen von der bestürzenden Naivität, die – unter dem verzückten Beifall der Pariser Philosophen – „Technik" mit „Kalkül" gleichsetzt.

Die Juden sind verantwortlich für die (metaphysische) Verödung der Welt, die das „Seyn" (fortan die einzig erlaubte Schreibweise) vergessen hat. Das „Judentum" hat seit dem Ende der griechischen Antike alle deren Verheißungen gehemmt. Die Juden sind es, die den Westen abgewandt haben von seinem wahren Wesen am „Ufer der Stille und Ruhe". „Rettung" kommt alleine von Deutschland, verkörpert in einem wahren Nationalsozialismus, der die (leider unvollendet gebliebene) Vernichtung zu Ende geführt hätte.

Doch während der griechische „Paganismus" tatsächlich am Anfang stand und Denken zum Ausdruck brachte, ist der Paganismus des Freiburger „Denkers" regressiv und abgeschmackt.

Zu behaupten, die Juden hätten das griechische Erbe verdorben und verraten, lässt ihnen eine Ehre zukommen, die ihnen wahrscheinlich nicht gebührt, und reduziert zu-

1 Peter Trawny: Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung. [2014]. 3. Aufl. Frankfurt am Main 2015, S. 97.

dem auf sonderbare Weise die Idee der „Seynsvergessenheit". Peter Trawny spielt den Unschuldigen, ganz wie Heidegger, dessen Antisemitismus mit dem Hitlerschen nichts gemein habe: „Der seinsgeschichtliche Antisemitismus ließ sich letztlich mit den bestehenden rassentheoretisch begründeten antisemitischen Vorstellungen – die Heidegger ablehnte, ohne den Begriff der Rasse überhaupt zurückzuweisen – nicht in Einklang bringen."[2] Hitler hat sich schlicht im Antisemitismus getäuscht, aber im Wesentlichen sind die beiden sich einig: Man muss sich der Sache entledigen, mit welchen Mitteln auch immer, und alles wird gut sein in der besten aller Welten. Peter Trawny vergisst vor lauter Eifer zu erwähnen, dass die Protokolle der Weisen von Zion eine von der zaristischen Polizei im Jahr 1903 fabrizierte Fälschung sind. Wie fortgeschritten auch immer die Assimilation, ja gar Fusion mit der deutschen Gesellschaft, für Heidegger sind und bleiben die Juden Deutschland völlig fremd – die alte, infantile Leier, die seit Luther endlos wiedergekäut worden ist. Dabei ist es erstaunlich, wie eifrig sich dieser „große Denker" die ältesten und abgedroschensten Klischees zu eigen macht. Alles, was er – neu verpackt in mediokrem, verschnörkeltem Deutsch – aufs Papier bringt, ist schon tausendmal wiederholt worden im Laufe der deutschen Geschichte, immer in den gleichen Termini.

Trawny setzt denn auch alles daran, uns vom Wesentlichen abzulenken: von der Zustimmung zur physischen Vernichtung, denn darum allein geht es.

Unsere charmanten Übersetzer spielen gehorsamst mit und übersetzen „fremd" mit „étrange" und „Judentum" mit „juiverie". In beiden Fällen ist die Doppeldeutigkeit gewollt. Sie soll andeuten, dass alles, was fremd („étranger") ist, seltsam („étrange") ist, ungewiss und ungreifbar, kurz: jüdisch. Dabei ist die Verwandlung von „étranger" („fremd") in „étrange" entweder schlichte Ignoranz des Deutschen oder aber eine bewusste Entscheidung, die die Heideggersche Abwertung widerspiegelt.

Was auf den ersten Blick verschlossen und schwer greifbar erscheint, ist nicht zwangsläufig seltsam („étrange"), denn das würde bedeuten, dass es so bleibt. Und während „juiverie" unverhohlen abwertend und absichtlich beleidigend ist, ist „Judentum" es kurioserweise nicht, wie uns die Übersetzer in einem sehr kompetenten Vorwort erklären. Hier liegt das Paradoxe: „Judentum" ist sowohl die jüdische Welt im Allgemeinen wie auch die „juiverie", die „Judenschaft", wie Heidegger – der treue Freund Eugen Fischers, des Organisators der „Euthanasie" unerwünschter Kinder, einer Euthanasie, die es, ganz im Einklang mit dem „Denken" der „Eigentlichkeit", auf die Verwirklichung eines wahren Deutschland abgesehen hatte – gerne sagt. Dabei hätte es gereicht, ganz nach Manier der Heideggerianer einfach ein neues Wort zu bilden, zum Beispiel „judité" oder „juivité". Einmal mehr gilt es, gewisse „Details" zu verbergen, damit der Zweifel erhalten bleibt.

2 Ebd.

Unermüdlich wird in diesem Buch versucht, durch „distinguierte" Wissenschaftlichkeit und einen wissenden Ton ganz unbemerkt das Geschehene ungeschehen zu machen. Vernichtung? Aber wovon reden Sie denn? „Hier zeichnet sich das Problem eines seinsgeschichtlichen Antisemitismus ab."[3] Aus Sätzen, so dumm wie diesem, besteht das ganze Buch. Wie könnte die Geschichte des „Seyns" (dessen Zugang von den Juden versperrt wird) eine andere sein als die der Seienden?

Das „Seyn" ist in der Tat antisemitisch, und Adolf hatte Recht. Paris ist eine Messe wert, und das „Denken" einen Genozid.

Aus: Quinzaine litteraire 1115/2014, S. 32
Wir danken der Zeitschrift *Qinzaine litteraire* für die Abdruckgenehmigung.
Übersetzung: Oshrat C. Silberbusch

3 Ebd. S. 57.

Florian Markl

Iran-Deal und Jew-Tracker

Obamas Abkommen mit der Islamischen Republik und die Folgen

„Unser Ziel ist es, den Iran zu der Einsicht zu bringen, dass er sein Nuklearprogramm aufgeben und sich an die geltenden UN-Resolutionen halten muss. ... Wir hoffen, dass Irans Führung die richtigen Entscheidungen trifft, aber der Deal, den wir akzeptieren werden, ist ganz einfach: dass sie ihr Atomprogramm beenden." Diese Worte stammen nicht etwa vom israelischen Premier Netanjahu, einem republikanischen Hardliner oder einem neo-konservativen Falken. Sie waren vielmehr die Antwort, die US-Präsident Obama im Präsidentschaftswahlkampf 2012 auf die Frage gab, wie in seinen Augen ein akzeptabler Deal mit dem Iran aussehen müsse.[1]

Wer nicht einmal drei Jahre später ähnliches fordert und auf die Unzulänglichkeiten des sogenannten Wiener Abkommens aufmerksam macht, das am 14. Juli zwischen den P5 + 1 (den ständigen Mitgliedern des UN-Sicherheitsrates und Deutschland) und dem iranischen Regime geschlossen wurde, wird von der Obama-Administration als unverantwortlicher Kriegstreiber diffamiert. Um jede Kritik im Keim zu ersticken, schreckt sie nicht einmal vor der Mobilisierung antisemitischer Ressentiments zurück und wirft ihr gesamtes politisches Gewicht in die Waagschale, um gegen Mehrheiten in beiden Häusern des US-Kongresses und gegen die Mehrheit der amerikanischen Bevölkerung einen Deal mit dem iranischen Regime durchzudrücken, der in keinem einzigen Punkt den von Obama selbst 2012 formulierten Kriterien entspricht. Emily Landau vom *Institute for National Security Studies* in Tel Aviv fasste die Entwicklung der vergangenen Jahre zusammen: „The international negotiators – who had said very clearly that their goal was to prevent Iran from ever attaining a nuclear-weapons capability – ended up agreeing to a deal that in the best-case scenario will stop Iran from attaining nuclear weapons for 10 years. In a less favorable scenario, it could happen even sooner."[2] Aus der Forderung nach einem Ende des iranischen Atomprogramms wurde das, wovor die ehemaligen amerikanischen Außenminister Henry Kissinger und George Shultz bereits anlässlich des Genfer Abkommens vom November 2013 gewarnt hatten: die Institutionalisierung der iranischen nuklearen Gefahr.[3]

1 Transcript: Presidential debate on foreign policy at Lynn University, 22. 10. 2012, http://www.foxnews.com/politics/2012/10/22/transcript-presidential-debate-on-foreign-policy-at-lynn-university/ (letzter Zugriff auf diese und alle folgenden Webseiten: 1. 10. 2015).

2 Emily Landau: The Iranian nuclear agreement is done. Now what?, http://www.inss.org.il/uploadImages/systemFiles/The%20Iranian%20nuclear%20agreement%20is%20done.%20Now%20what.pdf.

3 Siehe Henry A. Kissinger; George P. Shultz: What a Final Iran Deal Must Do. A credible agreement must dismantle or mothball the key parts of Tehran's nuclear infrastructure, Wall Street Journal, 2. 12. 2013, http://www.wsj.com/news/articles/SB10001424052702304747004579228110944819396.

Der in Wien vereinbarte Deal ist in vielerlei Hinsicht noch schlechter ausgefallen, als ohnehin schon zu befürchten war. Die angeblich weitreichenden Zugeständnisse, die das iranische Regime gemacht haben soll, erweisen sich als größtenteils kosmetische Maßnahmen, die darüber hinaus jederzeit ohne größere Umstände rückgängig gemacht werden können. Keine einzige Atomanlage wird geschlossen, die gesamte nukleare Infrastruktur des Iran bleibt bestehen, der bislang illegalen Urananreicherung wurde der internationale Segen erteilt. Darüber hinaus sind alle vereinbarten Schritte, die der Iran setzen muss, zeitlich begrenzt: In zehn, spätestens fünfzehn Jahren wird das iranische Regime in der Lage sein, auf industriellem Niveau Urananreicherung zu betreiben.

So lange braucht es bei der militärischen Aufrüstung nicht zu warten, denn zum Abschluss der Verhandlungen vollführten die P5+1 eine weitere Kapitulation, die wohl selbst die iranischen Verhandler in ihren kühnsten Träumen nicht für möglich gehalten hätten: In fünf Jahren soll das allgemeine Waffenembargo aufgehoben werden, in acht Jahren zudem das bezüglich jenes ballistischen Raketenprogramms, das abseits eines militärischen Atomprogramms keinen Sinn ergibt. Jahrelang hat der Iran jegliche Verhandlung über sein Raketenprogramm mit der Begründung abgelehnt, dass dieses nichts mit dem Nuklearprogramm zu tun habe, jetzt wurde es plötzlich zu einem Bestandteil des in Wien ausgehandelten Deals.

Von der Forderung nach der Möglichkeit für IAEA-Inspektoren, verdächtige iranische Anlagen „anytime, anywhere" inspizieren zu können, ist wenig übrig geblieben. Wendy Sherman, Staatsekretärin im US-Außenministerium und amerikanische Chef-Verhandlerin bei den Atomgesprächen, bezeichnet diese Forderung, die stets dazu gedient hatte, Kritiker der Verhandlungen zu besänftigen, mittlerweile als rhetorische Floskel, die nie ernst gemeint gewesen wäre.[4] Das Abkommen sieht im Streitfall einen Mechanismus vor, der dem iranischen Regime eine Vorwarnzeit von beinahe einem Monat einräumt. Statt überraschende Inspektionen zu ermöglichen, werden diese unter dem verschleiernden Terminus „managed access" unmöglich gemacht.

Nie ernst gemeint war offenbar auch die Forderung, dass der Iran Aufschluss über mögliche militärische Komponenten seines Atomprogramms geben müsse. In diesem Zusammenhang wurde stets auf die von den Revolutionsgarden betriebene Anlage in Parchin verwiesen, in der illegale Versuche mit Sprengmechanismen für Nuklearwaffen durchgeführt worden sein sollen. In zwei geheimen Nebenabkommen zwischen der IAEA und dem iranischen Regime wurde festgelegt, wie bezüglich der offenen Fragen vorgegangen werden soll – sehr zur Freude des Iran wurde im Hinblick auf Parchin doch tatsächlich vereinbart, dass nicht etwa IAEA-Inspektoren endlich Zugang zu der verdächtigen Anlage bekommen werden, sondern dass der Iran selbst dort Proben entnehmen soll. Was vom US-Außenministerium früher strikt zurückgewiesen wurde – „auf keinen Fall" werde man dem Iran die Inspektion von Parchin überlassen – fand mittlerweile statt: Iraner nahmen Proben, die IAEA erklärte sich damit zufrieden. Zu Recht kritisierte das *Wall Street Journal* diesen höchst gefährlichen Präzedenzfall in scharfen Worten: „Wir befinden uns in der Ära der Selfie-Inspektionen, in der Schurkenstaaten selbst Proben entnehmen und weit entfernte Inspektoren sich für die Kooperation bedanken."[5] Keinesfalls, so betont die Obama-Administration fortdauernd, beruhe der Atomdeal darauf, dem iranischen Regime Vertrauen entgegenzubringen, sondern auf strengen Kontrollen. Nicht zuletzt der Fall Parchin zeigt, was davon zu halten ist.

Für die Zustimmung zu temporären Beschränkungen seines Atomprogramms wird das iranische Regime fürstlich belohnt. Die nach mühsamen und langjährigen Bemühungen verhängten Wirtschaftssanktionen werden aufgehoben. Unmittelbar wird das Dutzende Milliarden Dollar in die leeren iranischen Kassen spülen, längerfristig winken lukrative Verträge mit westlichen Firmen, die es kaum erwarten können, wieder Zugang zum iranischen Markt zu bekommen. Im Rennen vertreten ist selbstverständlich auch Österreich, das sich damit brüstet, beim Thema Wirtschaftssanktionen ohnehin immer zu den Bremsern gehört zu haben. Jetzt geht man voller Zuversicht ans Werk: Bereits Ende Juli veranstaltete die Wirtschaftskammer in Wien eine Großveranstaltung zur Förderung der Geschäfte mit dem Iran, an der neben über 350 Vertretern aus 15 Ländern auch eine hoch-

4 Siehe Top US official: ‚Anytime, anyplace access' to Iranian facilities was rhetorical flourish, 16. 7. 2015, http://www.jpost.com/Middle-East/Iran/Top-US-official-Anytime-anyplace-access-to-Iranian-facilities-was-rhetorical-flourish-409249.

5 Iran's Nuclear Selfies. Tehran provides its own samples from Parchin. The IAEA is pleased, 22. 9. 2015, http://www.wsj.com/articles/irans-nuclear-selfies-1442964471.

rangige Delegation des iranischen Regimes teilnahm; im September wurde Bundespräsident Fischer bei seiner Reise nach Teheran von über 200 Managern österreichischer Firmen begleitet.

Im Detail: Die Illusion von Snap-back-Sanktionen

Der 159 Seiten umfassende „Joint Comprehensive Plan of Action" (JCPOA)[6], wie das Wiener Abkommen offiziell heißt, ist ein höchst umständliches Dokument, in dem zusammengehörende Informationen auf verschiedene Abschnitte verteilt sind und Kernpunkte sich vielfach erst bei genauer Lektüre der vier Annexe entschlüsseln lassen. Nicht zuletzt diese Struktur ermöglicht es den Verteidigern des Deals, unhaltbare Behauptungen in der Hoffnung in den Raum zu stellen, dass deren Widerlegung zu kompliziert ist, um in der öffentlichen Debatte wahrgenommen zu werden. Das soll im Folgenden an einem Beispiel demonstriert werden.

Einer der kritischen Punkte der Verhandlungen in Wien waren die gegen das iranische Regime verhängten Wirtschaftssanktionen. Strittig war nicht nur der zeitliche Ablauf ihrer Aufhebung/Aussetzung nach dem Abschluss des Abkommens, sondern ebenso die Frage, wie sie wieder in Kraft gesetzt werden könnten, wenn der Iran gegen seine Verpflichtungen verstoßen sollte. Um Kritiker zu beruhigen, hatte die Obama-Administration während der Verhandlungen stets erklärt, dass das angestrebte Abkommen einen Mechanismus beinhalten werde, mit dem iranische Vergehen mit einem sofortigen „Snap-back" der Sanktionen beantwortet würden. In seiner Fernsehansprache nach dem Abschluss des Deals am 14. Juli behauptete Präsident Obama dazu: „If Iran violates the deal, all of these sanctions will snap back into place. So there's a very clear incentive for Iran to follow through, and there are very real consequences for a violation."

Was ist aber nun im JCPOA tatsächlich zum Thema Snap-back-Sanktionen zu finden? Wie sieht der Mechanismus aus, der Obama zufolge zu einem sofortigen Wiedereinsetzen der Sanktionen führen könne?

In Punkt 36 des Abkommens ist festgeschrieben, dass im Falle vermuteter Verstöße die einzurichtende „Joint Commission" (bestehend aus den P5 + 1 und dem Iran) in Aktion treten und binnen 15 Tagen die strittigen Fragen klären soll – „unless the time period was extended by consensus", was bedeutet, dass die Sache auch weit länger dauern kann. Nachdem die Joint Commission ihre Arbeit erledigt hat, kann jedes ihrer Mitglieder die Außenminister damit beauftragen, sich der Angelegenheit anzunehmen, wenn es der Meinung ist, dass der Streit nicht gelöst sei. Die Außenminister hätten dann weitere 15 Tage zur Klärung Zeit – „unless the time period was extended by consensus."

Parallel dazu oder statt der Außenminister kann jedes Mitglied der Joint Commission ein „Advisory Board" anrufen, das aus drei Personen besteht: jeweils einem Vertreter der zwei „Streitparteien" sowie einem unabhängigen Mitglied. Dieses Board soll binnen 15 Tagen eine nicht-bindende Empfehlung erarbeiten, die binnen weiteren fünf Tagen von der Joint Commission diskutiert werden soll. Sollte die Angelegenheit noch immer nicht geklärt sein und die Streitfrage vom Beschwerde führenden Mitglied als „significant non-performance" bewertet werden, kann dieses aufhören, sich an seine aus dem JCPOA erwachsenden Verpflichtungen zu halten und den UN-Sicherheitsrat über die „significant non-performance" der beschuldigten Partei informieren. Bis zu diesem Zeitpunkt wären bereits mindestens 35 Tage vergangen – vorausgesetzt, die erwähnten Fristen wurden zuvor nicht ohnehin schon konsensual beliebig verlängert.

In Punkt 37 des Abkommens wechselt der Schauplatz zum UN-Sicherheitsrat, der über eine Resolution zur „Fortsetzung der Sanktionsaufhebung" abstimmen soll. Sollte eine solche Resolution nicht binnen 30 Tagen beschlossen werden, würden die alten UN-Beschlüsse – und somit die Sanktionen – wieder in Kraft treten – „unless the UN Security Council decides otherwise." Jedes der ständigen Mitglieder des Sicherheitsrates könnte also mit seinem Veto den Beschluss zur „Fortsetzung der Sanktionsaufhebung" verhindern.

Davon spricht Obama, wenn er behauptet, die Möglichkeit eines „Snap-back" sei gewährleistet. Die Sache hat freilich gleich mehrere Haken. Erstens kann bestenfalls von einem Snap-back mit erheblicher Verzögerung gesprochen werden, denn nach dem Ablauf der beschriebenen Prozeduren wären bereits mindestens 65 Tage und somit mehr als zwei Monate vergangenen. Mit dem Abkommen, so die Hoffnung seiner Befürworter, soll die sogenannte Breakout-Time des iranischen Regimes auf ein Jahr verlängert werden, momentan soll sie amerikanischen Einschätzungen

6 Joint Comprehensive Plan of Action, http://www.justsecurity.org/wp-content/uploads/2015/07/271545626-Iran-Deal-Text.pdf.

zufolge bei zwei bis drei Monaten liegen. Es ist mehr als zweifelhaft, ob in diesem kurzen Zeitfenster die Wiedereinsetzung von Sanktionen überhaupt noch irgendeine Wirkung zeitigen könnte.

Zweitens findet sich unter Punkt 37 auch eine Passage, die die Wiedereinsetzung von Sanktionen beinahe völlig obsolet macht, denn dort ist zu lesen: „These provisions would not apply with retroactive effect to contracts signed between any party and Iran or Iranian individuals and entities prior to the date of application". Im Klartext heißt das: Nicht nur wird die bevorstehende Aussetzung der Sanktionen einen Geldregen von 100 bis 150 Milliarden Dollar auf das iranische Regime niedergehen und somit den Druck weitgehend verpuffen lassen, den eine etwaige Wiedereinsetzung von Sanktionen entfalten könnte, sondern sämtliche Verträge, die nun mit dem Iran geschlossen werden, wären von einem Snap-back der Sanktionen explizit ausgenommen. Gelingt es dem Iran also, jetzt schnell milliardenschwere Deals mit ausländischen Firmen unter Dach und Fach zu bringen, so wären diese durch den JCPOA geschützt und blieben von der Wiedereinsetzung von Sanktionen völlig unbehelligt. Von wirtschaftlichem Druck, der dem Iran wegen eines Verstoßes gegen seine Verpflichtungen drohen würde, kann somit kaum ernsthaft gesprochen werden.

Drittens würde die Wiedereinsetzung der Sanktionen daran kranken, dass diese von den Staaten ja auch durchgesetzt werden müssten. Wäre wirklich zu erwarten, dass Frankreich, Deutschland, Russland oder China auf lukrative Geschäfte verzichten, nur weil die USA ein Veto gegen die Fortsetzung der Sanktionsaufhebung einlegen würden? Wieviel Anstrengungen würden die USA unternehmen, um etwaig wiedereingesetzte Sanktionen gegenüber anderen Staaten zu forcieren?

Viertens findet sich unter Punkt 37 noch eine andere interessante Passage: „Iran has stated that if sanctions are reinstated in whole or in part, Iran will treat that as grounds to cease performing its commitments under this JCPOA in whole or in part." Mit anderen Worten: Sollte der UN-Sicherheitsrat, etwa aufgrund eines Vetos eines seiner ständigen Mitglieder, gegen eine Fortsetzung der Sanktionsaufhebung entscheiden, wäre das Wiener Abkommen Geschichte. Da im JCPOA keine anderen Maßnahmen vorgesehen sind, müsste auf den kleinsten iranischen Verstoß auf exakt die gleiche Weise reagiert werden wie auf massive Vergehen. In der Praxis bedeutet das, dass unterhalb massiver Vergehen nichts geahndet werden wird, weil keiner der Beteiligten wegen vermeintlicher Bagatellen das gesamte Vertragswerk sprengen wird – schon gar nicht jene Beteiligten, die mit dem Deal unbedingt in die Geschichte eingehen wollen und deshalb niemals ein Scheitern des Abkommens öffentlich eingestehen werden. Auf diese Weise wird das iranische Regime damit geradezu zu Verstößen eingeladen.

Die von Obama und anderen Verteidigern stets als große Stärke des Wiener Abkommens bezeichnete Möglichkeit zur Wiedereinsetzung der Sanktionen gegen das iranische Regime erweist sich bei näherem Hinsehen somit als rein theoretisch vorhanden, in Wahrheit aber als wirkungslos und de facto nicht existent. Darüber hinaus wird das iranische Regime so viel von der jetzt erfolgenden Sanktionsaussetzung und den daran anschließenden Geschäften profitiert haben, dass ihm ein Snap-back im Falle des Falles nicht mehr weh tun wird.

Obama behauptet, dass nach Ablauf des JCPOA das iranische Regime nicht besser dastehen würde als heute. Nichts könnte von der Wahrheit weiter entfernt sein: In zehn bis fünfzehn Jahren wird der Iran über die Kapazitäten zur Urananreicherung auf industriellem Niveau verfügen; die Break-out-Zeit wird sich dank der im JCPOA erlaubten Nuklearforschung und dank technischer Entwicklungen weiter drastisch reduzieren; das Regime wird dank der Profite aus der Sanktionsaufhebung saniert sein und keinerlei wirtschaftlichen Druck verspüren; und es wird infolge der Aufhebung des Waffenembargos militärisch aufrüsten sowie vor allem seine Nuklearanlagen mit Hilfe russischer Luftabwehrsysteme weitaus schwerer angreifbar machen.

Neuordnung der Region

Was Kritiker des Wiener Abkommens, darunter Israel und die Golfstaaten, freilich viel mehr beschäftigt als dessen verworrene und komplizierte Inhalte, ist, was darin gar nicht vorkommt. Obwohl es laut den Aussagen seiner Architekten um nichts anderes gehen sollte als das Nuklearprogramm des iranischen Regimes, besteht nicht der geringste Zweifel, dass der Deal massive Veränderungen im regionalen Kräfteverhältnis zur Folge haben wird. Er bedeutet nicht weniger als einen radikalen Schwenk der USA: weg von der jahrzehntelang praktizierten Bündnispolitik mit Alliieren wie Israel und Saudi-Arabien, die nicht zuletzt auf eine Eindämmung des iranischen Gottesstaates abzielte, hin zur Aufwertung der Mullah-Diktatur zu einem poten-

ziellen Partner – ohne dass das iranische Regime dafür die Unterstützung des weltweiten Terrorismus, seine Vernichtungsdrohungen gegen Israel oder seine subversive Politik im Nahen Osten aufgeben musste, die dazu geführt hat, dass Regimevertreter sich damit brüsten, aktuell bereits in vier arabischen Hauptstädten (Beirut, Damaskus, Bagdad, Sana) das Sagen zu haben.

Die Obama-Administration verweist zur Verteidigung des Deals auf Vereinbarungen, die während des Kalten Krieges mit der Sowjetunion geschlossen wurden, und darauf, dass mit dem Abschluss der Verhandlungen mit dem iranischen Regime keineswegs dessen regionales Vormachtstreben aus dem Blick gerate oder akzeptiert werde. Doch der Vergleich ist nicht haltbar: Waffenkontrollabkommen mit der Sowjetunion waren stets Bestandteil einer viel umfangreicheren Eindämmungspolitik gegenüber dem Ostblock. Im Fall des Iran ist von einer derartigen Politik weit und breit nichts zu sehen. Der Wiener Deal, so meint Michael Singh vom *Washington Institute for Near East Policy*, unterstütze eben nicht eine kohärente Politik zur Eindämmung des iranischen Regimes, sondern stelle die Politik der letzten Jahrzehnte auf den Kopf: „After years of opposition to the Iranian regime, Washington is seeking to cooperate with it – and possibly bolstering the state that some of our allies regard as their chief threat. Under the agreement, the U.S. will acquiesce to the gradual expansion of Iran's nuclear efforts after more than a decade of opposing them. We will comprehensively lift sanctions on Iran after more than three decades of adding to them. We will facilitate the transfer of funds to Iranian entities after years of seeking to block them. All of this looks like a stark strategic reversal."[7]

Deshalb geht es bei der Debatte um das Wiener Abkommen nicht um die Details eines Deals, von dem jeder ernstzunehmende Mensch weiß, dass er keineswegs das Ende des langjährigen Atomstreits bedeutet, sondern vielmehr um ein von der Obama-Administration beharrlich verfolgtes, wenngleich nie öffentlich einbekanntes Vorhaben. Im *Weekly Standard* kommentierte Lee Smith: „Lebanon's Druze leader Walid Jumblatt writes that the ‚deal was signed with the blood of hundreds of thousands of Syrians who were killed to pave the way for this agreement.' Jumblatt has identified the issue precisely. The signing ceremony in Vienna last week was meant to formalize an arrangement between the Obama White House and Iran regarding the new order in the Middle East – an order to be managed by the clerical regime, in particular its hard men, its extremists, the Revolutionary Guard."[8]

Tatsächlich müsse von einem ‚historischen Durchbruch' gesprochen werden, wenn auch nicht in dem Sinne, in dem Apologeten des Wiener Abkommens diese Formulierung ständig bemühen: „Obama's historic achievement will provide Iran with $150 billion, while also lifting sanctions on the IRGC and Suleimani [die iranischen Revolutionsgarden und den Chef ihrer für Auslandsoperationen zuständigen Al-Quds-Brigaden] and ending the U.N. arms embargo. In other words, the Obama White House is funding and arming its new regional partner. When Congress votes, the point will be not simply to strike down a bogus nuclear deal, but to reject an alliance with a criminal regime."[9]

Eine parteipolitische Angelegenheit …

Anders als in Europa, wo von einer nennenswerten Debatte über das Wiener Abkommen nicht gesprochen werden kann, ist der Iran-Deal in den USA heftig umstritten. Vom Tag der Einigung in Wien an betrachtete ein großer Teil der amerikanischen Öffentlichkeit das Abkommen äußerst skeptisch. Je länger die Debatte andauerte, umso geringer wurde die Unterstützung und umso größer wurde die Ablehnung des Deals. Eine Meinungsumfrage des renommierten *Pew Research Center* Mitte Juli ergab, dass 48 Prozent der Amerikaner das Wiener Abkommen ablehnen, während es von nur 38 Prozent unterstützt wird. 38 Prozent glauben überhaupt nicht, weitere 35 Prozent kaum, dass die iranische Führung sich an ihre aus dem Deal erwachsenden Verpflichtungen halten werde.[10]

Eine zwei Wochen später veröffentlichte Umfrage der Quinnipiac University förderte noch schlechtere Nachrichten für die Obama-Administration zutage. Auf die einfache Frage: „Do you support or oppose the nuclear deal with Iran?" brachten 57 Prozent ihre Ablehnung des Abkommens zum Ausdruck, nur 28 Prozent unterstützten den von ihrer Regierung

7 Michael Singh: How Will the Iran Nuclear Deal Affect Broader U.S. Strategy?, 15. 7. 2015, http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/how-will-the-iran-nuclear-deal-affect-broader-u.s.-strategy.

8 Lee Smith: It's Not a Deal. It's a new, and appalling, partnership, 27. 7. 2015, http://www.weeklystandard.com/articles/it-s-not-deal_992206.html?page=1.

9 Ebd.

10 Siehe Iran Nuclear Agreement Meets With Public Skepticism. Little Confidence in Iran's Leaders to live Up to Deal, 21. 7. 2015, http://www.people-press.org/2015/07/21/iran-nuclear-agreement-meets-with-public-skepticism/.

so heftig beworbenen Deal. Dass unter deklarierten Republikanern geschlagene 86 Prozent das Abkommen ablehnten, mochte keine große Überraschung darstellen. Aber auch unter den unabhängigen Wählern war das Verhältnis zwischen Ablehnung und Unterstützung mit 55 zu 29 Prozent recht eindeutig. Und selbst unter den demokratischen Parteigängern Obamas lehnte rund ein Drittel das Abkommen ab, während die Unterstützer mit 52 Prozent nur eine knappe Mehrheit bildeten.[11]

Der Obama-Administration ist es mit Verfahrenstricks gelungen, sich die Blamage zu ersparen, dass der Präsident den Deal mit seinem Veto gegen ablehnende Beschlüsse des US-Kongresses hätte durchsetzen müssen. Aber das Abkommen, mit dem Obama in die Geschichte eingehen will, ist in den USA zu einer zutiefst parteipolitischen Angelegenheit geworden – wenn auch nicht in dem Sinne, in dem in Europa stets von wildgewordenen Republikanern die Rede ist, die dem Präsidenten einfach keinen Erfolg gönnen wollten. Tatsächlich ist die Ablehnung des Iran-Deals eine parteiübergreifende Sache von Republikanern und auch vielen Demokraten, während die Befürworter des Abkommens ausschließlich bei Letzteren zu finden sind.

Die Stimmungslage, die in den Meinungsumfragen Ausdruck fand und sich auch im US-Kongress niederschlug, war präzedenzlos: Noch nie zuvor hat es eine vergleichbare Situation gegeben, in der eine US-Administration ein Abkommen aushandelt, das ihren Behauptungen zufolge von welthistorischer Bedeutung sei, die Verbreitung von Nuklearwaffen verhindere und das Risiko eines erneuten Krieges im Nahen Osten reduziere – und dafür von einer Mehrheit der amerikanischen Bevölkerung und der Kongressabgeordneten aus beiden Parteien Ablehnung erntet.

… unterfüttert mit Angstmache, Diffamierungen und antisemitischen Andeutungen

Am Tag des Abschlusses des Wiener Abkommens versprach Obama, er werde sich in offenen und ehrlichen Diskussion darum bemühen, Kritiker des Deals von dessen Richtigkeit zu überzeugen. In den folgenden Wochen und Monaten fand genau das Gegenteil statt. An die Stelle einer seriösen öffentlichen Debatte trat eine Propagandakampagne, bei der die Obama-Administration auf Angstmache und Diffamierung von Kritikern setzte.

Während in Wien und an anderen Orten noch über den Deal verhandelt worden war, versuchten Obama und Kerry, jeden Widerspruch gegen das sich abzeichnende Debakel mit dem Hinweis zum Schweigen zu bringen, dass ja noch gar nichts beschlossen worden und jegliche Kritik daher im Grunde gegenstandslos sei. Als das Abkommen dann unter Dach und Fach war, behaupteten sie, dass jede Kritik zu diesem späten Zeitpunkt verheerende Folgen zeitigen würde. Eine Ablehnung des Deals würde unweigerlich zum Krieg führen, die Kritiker seien unverantwortliche Kriegstreiber. Nach eineinhalb Jahren Verhandlungen, in denen die Positionen der P5+1 zusehends erodierten und ein Zugeständnis an das iranische Regime dem anderen folgte, erklärte die Obama-Administration das Abkommen nunmehr für „alternativlos". Es war, als hätte jemand seinen Wagen mit Vollgas über den Klippenrand gelenkt, um im freien Fall den mitgefangenen Beifahrern den Mund zu verbieten, weil diese ja auch keine Alternative zum Absturz präsentieren könnten.

Kritiker des Deals wurden von Obama als Leute diffamiert, die der amerikanischen Bevölkerung gegenüber nicht ehrlich seien; es seien genau dieselben, die für den Irak-Krieg verantwortlich gewesen wären. Die Republikaner in den USA beschuldigte er, gemeinsame Sache mit den Revolutionsgarden im Iran zu machen. Scheitere das Abkommen, gebe es nur mehr die Option eines neuen Krieges im Nahen Osten. Zu den Kritikern des Deals gehörten nur Kriegstreiber, bezahlte Lobbyisten – und Israel. Jeder Einwand gegen das Abkommen wurde sofort mit dem Totschlagargument Kriegstreiberei beantwortet. Eine Sprecherin des Weißen Hauses erklärte beispielsweise im Hinblick auf Kritiker der Sanktionsaufhebung, wenn diese wollten, „dass die Vereinigten Staaten Militäraktionen unternehmen, dann sollen sie ehrlich zu den Amerikanern sein und das offen sagen." Gegenüber demokratischen Abgeordneten deutete Obama an, er verstünde, dass sie unter Druck von „Geldgebern" stünden. Wer gegen den Deal sei, vertrete wider besseres Wissen nicht amerikanische Interessen.[12]

Die aggressive und konfrontative Rhetorik des Präsidenten rief selbst bei Unterstützern des Abkommens

11 Siehe American Voters Oppose Iran Deal 2 – 1, 3. 8. 2015, http://www.quinnipiac.edu/news-and-events/quinnipiac-university-poll/national/release-detail?ReleaseID=2265#.Vb9M4M7gMgI.twitter.

12 Siehe Jeff Robbins: Obama's ugly ‚march to war' rhetoric, 16. 7. 2015, http://blogs.timesofisrael.com/obamas-ugly-march-to-war-rhetoric/.

Unbehagen hervor. Unterdessen kamen demokratische Abgeordnete, die sich gegen das Wiener Abkommen aussprachen, massiv unter Druck. Handelte es sich darüber hinaus, wie bei Chuck Schumer aus New York, um Juden, schlug ihnen blanker Antisemitismus entgegen. In einer eindringlichen Erklärung sprachen sich die Herausgeber des *Tablet Magazine* dagegen aus, dass das Weiße Haus sich antisemitischer Andeutungen bediene, um den Iran-Deal zu verkaufen: „Murmuring about ‚money' and ‚lobbying' and ‚foreign interests' who seek to drag America into war is a direct attempt to play the dual-loyalty card. It's the kind of dark, nasty stuff we might expect to hear at a white power rally, not from the president of the United States – and it's gotten so blatant that even many of us who are generally sympathetic to the administration, and even this deal, have been shaken by it."[13]

Einen Schritt weiter als der Präsident und seine Hofschranzen ging die *New York Times*. Sie veröffentlichte auf ihrer Webseite eine Grafik, in der alle Abgeordneten verzeichnet waren, die im Kongress gegen den Iran-Deal gestimmt hatten – und hob, grafisch passenderweise mit gelber Farbe versehen, hervor, ob es sich bei den Abgeordneten um Juden handelte und wie hoch der Anteil der Juden im jeweiligen Bundesstaat ist. Zu Recht bezeichnete Adam Kredo vom *Washington Free Beacon* die Grafik schlicht als „Jew-Tracker". Der Eindruck, der erweckt wurde, war eindeutig: Gegner des Iran-Deals seien entweder selbst Juden oder würden von ihrer jüdischen Wählerschaft unter Druck gesetzt, stellten aber in jedem Fall Partikularinteressen über amerikanische Interessen.[14] In Kombination mit der von Obama propagierten Argumentationslinie, der zufolge es sich bei Gegnern des Deals um Kriegstreiber handle, die lieber heute als morgen Teheran bombardieren wollten, wurde das alte antisemitische Stereotyp vom kriegstreiberischen und illoyalen Juden neu aufgewärmt.

Realitätsverweigerung

Der vielleicht bemerkenswerteste Aspekt der Debatten um den Wiener Iran-Deal ist, wie völlig unbeeinflusst von der Realität die Behauptungen sind, mit denen Obama Kritikern den Wind aus den Segeln zu nehmen versucht. Das Abkommen, das die iranische Bombe im besten Fall um einige Jahre verzögern kann und aller Wahrscheinlichkeit nach ein nukleares Wettrüsten im Nahen Osten zur Folge haben wird, bezeichnete er allen Ernstes als „the strongest nonproliferation agreement ever negotiated"[15].

Obwohl er selbst zugab, dass das iranische Regime selbst in Zeiten größten wirtschaftlichen Drucks seine kostspielige Unterstützung für Terrororganisationen wie die Hisbollah und regionale Stellvertretergruppen im Irak, im Jemen und anderswo aufrecht erhielt, behauptete Obama unter Berufung auf die angeblich „besten Analysten" und wider alle Evidenz, dass der Geldregen infolge der Sanktionsaufhebung vor allem zur „Verbesserung der Wirtschaft" eingesetzt und dem „Leben des iranischen Volkes" zugutekommen werde.[16] Dass ein islamistischer Gottesstaat andere Prioritäten setzen könnte als ein ehemaliger Lokalpolitiker aus Chicago, dieser Gedanke scheint Obama keine Sekunde lang zu quälen. Außerhalb der Traumwelt des Präsidenten sieht die Sache freilich anders aus: Seit dem Abschluss des Wiener Abkommens und in freudiger Erwartung der bevorstehenden Geldflüsse hat das iranische Regime seine Unterstützung für Hamas und Hisbollah massiv ausgeweitet. Wie die *Times of Israel* berichtete, verfügt die Partei Allahs im Libanon nun über eine Reihe modernster Waffensysteme. „It is evidently the growing Iranian financial support that is enabling the Lebanese Shiite militia to purchase advanced weapons, including ones that were hitherto outside of its reach."[17]

Während der Iran und seine Stellvertreter in der gesamten Region auf dem Vormarsch sind und iranische Einheiten mittlerweile am Golan an der Grenze zu Israel operieren, bezeichnete Obama Warnungen vor iranischen Hegemonialbestrebungen als „Alarmismus". Als Ende September bekannt wurde, dass

13 Crossing a Line to Sell a Deal. The White House and its allies shouldn't need to smear American Jews – and a sitting senator – as dual loyalists to make their case, 7. 8. 2015, http://www.tabletmag.com/scroll/192751/crossing-a-line-to-sell-a-deal.

14 Siehe Adam Kredo: New York Times Launches Congress ‚Jew Tracker', 10. 9. 2015, http://freebeacon.com/national-security/new-york-times-launches-congress-jew-tracker/.

15 Remarks by the President on the Iran Nuclear Deal, 5. 8. 2015, https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2015/08/05/remarks-president-iran-nuclear-deal.

16 Ebd.

17 Boosted by nuke deal, Iran ups funding to Hezbollah, Hamas, 21. 9. 2015, http://www.timesofisrael.com/boosted-by-nuke-deal-iran-ups-funding-to-hezbollah-hamas/?utm_source=dlvr.it&utm_medium=twitter.

Russland, Syrien, der Iran und der Irak in Bagdad eine Koordinierungsstelle gründeten, um ihre Einsätze in Syrien und im Irak abzusprechen und Geheimdienstinformationen auszutauschen, gab sich das Weiße Haus überrascht – es hatte schlicht keine Ahnung von der sich manifestierenden neuen Achse unter direkter Beteiligung Russlands.

All das sollte niemanden mehr überraschen, der zur Kenntnis genommen hat, was Obama in seiner Rede vor der UN-Generalversammlung im September 2013 von sich gab. Etwas mehr als einen Monat nachdem das vom Iran am Leben erhaltene Assad-Regime in einem Damaszener Vorort bei Giftgasangriffen über 1400 Menschen getötet hatte, stellte sich Obama ans Rednerpult und verkündete: Dank seiner Arbeit und dank der Kooperation mit seinen internationalen Alliierten und Partnern sei die Welt heute „stabiler als vor fünf Jahren."[18]

18 Remarks by President Obama in Address to the United Nations General Assembly, 24. 9. 2013, https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2013/09/24/remarks-president-obama-address-united-nations-general-assembly.

Das gesamte EU-Fluchtabwehrsystem kollabiert

Diskussion mit Thomas von der Osten-Sacken über Flüchtlingskrise, europäische Politik und das Ende des Antifaschismus

Das Gespräch fand im September 2015 statt; die Fragen stellte David Kirsch.

Es war abzusehen, dass die Bereitschaft, Flüchtlinge willkommen zu heißen, sich umgekehrt proportional zu der Zahl derjenigen entwickeln würde, die darauf hoffen, in Deutschland aufgenommen zu werden. Angesichts der jüngsten Prognosen des Innenministers, der mit 800 000 Antragstellern in diesem Jahr rechnet, klingen die Zusicherungen, wir wären ‚gefordert, aber nicht überfordert', zunehmend hohl. ... So habe er sich Deutschland nicht vorgestellt, klagte vor Kurzem ein Syrer bei der ‚Welt', der kein Wort Deutsch und nur sehr gebrochen Englisch sprach. Wie dann, ist man versucht zu fragen, wie dann? Ein Paradies, in dem Milch und Honig fließen, die Menschen ihr Geld im Schlaf verdienen und nur darauf warten, ihren Wohlstand mit Millionen von Flüchtlingen zu teilen? Daran, dass ein solcher Eindruck überhaupt entstehen konnte, sind ‚wir' nicht unschuldig. Spätestens seit dem ‚Sommermärchen' von 2006 präsentiert sich Deutschland gerne als ein Land, in dem mehr gefeiert als gearbeitet wird. Gastfreundlich, tolerant, weltoffen und - reich. Ein Tischleindeckdich mit angeschlossenem Cateringservice." Was Henryk M. Broder hier in Bezug auf die aktuelle ‚Flüchtlingsproblematik', die Massenflucht aus weiten Teilen des Nahen Ostens, Afrika und den Balkan-Ländern, in der Welt *schreibt, liest sich wie eine Bewerbung für die Mitgliedschaft in der AfD. Er macht die angebliche Selbstdarstellung Deutschlands als „Land, in dem mehr gefeiert als gearbeitet wird" in erster Linie dafür verantwortlich, dass sich Millionen von Menschen auf die Flucht nach Europa begeben, während er Asylrecht und Immigrationswellen nur als Import „ethnischer Konflikte" denken kann. Unfreiwillig jedoch weist Broder mit einem Satz auf einen tatsächlichen Umstand hin: An den Ursachen dafür, dass die Menschen sich so massenhaft auf den Weg nach Europa machen (müssen), jeder noch so menschenunwürdigen Restriktion der Europäischen Union trotzen und sich selbst vom europäischen Mittelmeer, an welchem Frontex sein mörderisches Unwesen treibt, nicht abschrecken lassen, daran scheint der Westen und insbesondere Deutschland tatsächlich einen schwer zu übersehbaren Anteil zu haben. Worin siehst du die Gründe für die aktuelle Massenzuflucht, wie weit wäre diese vorhersehbar gewesen und inwiefern hängt diese mit den außenpolitischen Entscheidungen der letzten fünf Jahre zusammen?*

Um auf diese Frage zu antworten, brauche ich in Zeiten, in denen die *Bild*-Zeitung mit dem alten Antifa-Slogan *refugees welcome* eine Kampagne macht, die unter anderem auch vom deutschen Außenminister und dem Vizekanzler, der gerade aus Teheran zurückgekehrt ist, unterstützt wird, eigentlich nichts selbst schreiben, sondern kann Broders Kollegen von Springer, *Bild*-Auslandschef Julian Reichelt zitieren, der kürzlich schrieb: „Keine Mauer wird je so hoch sein, kein Meer je so weit, dass es jene Menschen abschreckt, die durch Assads Fleischwolf der Fassbomben oder die ausweglose Armut vieler afrikanischer Staaten gegangen sind. Was Menschen in Heerscharen aus ihren Ländern treibt, ist das direkte Ergebnis eines Irrglaubens westlicher Politiker: dass starke Despoten, die irgendwie mit uns verbündet sind, den Deckel auf den desolaten Lebensumständen ihrer Bevölkerung halten können. All die Herrscher (die Assads, Gaddafi, unsere pakistanischen Freunde), die uns stets Stabilität versprachen, haben Regime errichtet, die durch Gewalt und Korruption die Menschen letztendlich aus dem Land und zu uns treiben." Schöner könnte ich es auch nicht sagen.

Und im *Spiegel* schreibt Markus Becker: „Die Europäer überweisen Hilfsgelder, wenn Stürme oder Fluten Tausende töten – blasen aber weiter fröhlich Treibhausgase in die Luft, was solche Wetterkatastrophen wahrscheinlicher macht. Sie bauen Märkte in armen Ländern auf, um sie dann mit subventionierten Produkten zu überschwemmen. ... Konflikten vor der eigenen Haustür sehen sie oft nur zu (wie in Syrien) oder verlieren sie nach einem kurzen Eingreifen aus den Augen (wie in Libyen). Die Folgen dieses Tuns treffen genau jene Länder, deren Menschen jetzt an Europas Grenzen stehen. Natürlich kann Europa nicht jeden Krieg verhindern und jeden gescheiterten Staat aufbauen. Doch Europa muss für instabile und Not leidende Staaten bei Weitem mehr tun als bisher. Ansonsten darf es sich nicht wundern, wenn deren verzweifelte Bewohner in Richtung Hoffnung aufbrechen – und sich weder von Meeren noch von Zäunen aufhalten lassen." Worum es geht, was geschah und warum es geschah ist so offensichtlich, ja eigentlich weiß es auch jeder, dass es fast schon redundant wirkt, als Dritten einen UNHCR-Sprecher hier zu zitieren: „If you do not provide resources to countries like Jordan to meet assistant obligations and protection obligations then people will move to where they can find that and that is why people are moving to Europe".

Reden wir also nicht über solche Äußerungen wie die von Broder, die momentan nicht einmal in deutschen Medien mehrheitsfähig sind, auch wenn die Frage ist, wann sich das wieder ändert. Im Jahr 2006, dem Jahr, das Broder erwähnt, waren laut UNHCR 10 Millionen Menschen auf der Flucht, heute sind es 60 Millionen. 2006 sind sie auch schon im Mittelmeer abgesoffen, das interessierte nur nicht wirklich, weil damals die maßgeblich von Deutschland mitinitiierte Fluchtabwehr noch halbwegs funktionierte, die vorsah, dass die Last auf die Mittelmeeranrainer abgewälzt wird. Dieses ganze System ist aus verschiedenen Gründen in den letzten Monaten vollkommen zusammengebrochen. Die Türkei kontrolliert ihre Grenzen nicht mehr, sondern lässt illegal ausreisen, wer mit dem Boot über das Mittelmeer nach Griechenland ausreisen will (schon gibt es die dazu passenden Verschwörungstheorien); südeuropäische Länder winken die bei ihnen ankommenden Flüchtlinge durch, solange die Chance besteht, dass sie von Deutschland aufgenommen werden; Gaddafi ist Geschichte und so kommen die Leute also nach Deutschland und können, selbst wenn man wollte, gar nicht mehr abgeschoben werden. Wohin denn? In die Türkei? Nach Griechenland oder Italien? Nach Syrien? Geht alles momentan nicht. Die Dublin-Regeln wurden temporär aufgehoben, weil sie schlicht nicht mehr funktionieren.

In der Tat verfolgt man erstaunt, dass irgendwer noch verwundert ist, wenn im Jahr 2015 Hunderttausende von Flüchtlingen aus Syrien nach Europa kommen und das gesamte EU-Fluchtabwehrsystem, das seit Anfang der 1990er Jahre so mühsam errichtet wurde, kollabiert. Wenn etwas absehbar war, dann das. Nun geschieht es und immerhin reagieren bislang Medien und Politik anders als in den 1990er Jahren, zu Zeiten von Rostock-Lichtenhagen und Mölln.

Also: man weiß, was die Ursachen sind, schreibt darüber, produziert neuerdings auch anklagende Texte, bei denen es nicht nur gegen die vermeintlich so bösen Schlepper geht, gefällt sich in selbstkritischem Lamento. Aber ich fürchte, das war es dann auch schon. In Syrien jedenfalls fallen weiter die Fassbomben, der Iran und Russland werden hofiert, der Krieg gegen den IS ist ein Witz und den UN-Agenturen geht das Geld aus, um die Flüchtlinge in den Nachbarländern Syriens wenigstens notdürftig zu versorgen.

Du hast angesprochen, dass das Verhältnis zwischen den marodierenden Nazibanden und der deutschen Medienlandschaft beziehungsweise den Regierenden ein anderes sei. Dem würde ich zustimmen: In der Welt *konnte man Forderungen lesen, dass „der Mob in Heidenau abgeräumt" gehört und PEGIDA-Anhänger sozial inkompatibles Gesocks sei (oder wie Sigmar Gabriel es nennen würde: „Pack"). Tatsächlich wäre es vor einigen Jahren wohl kaum denkbar gewesen, dass die Münchner Polizei auf Twitter agiert, als handle es sich bei ihr um eine linke Unterstützerinitiative für Flüchtlingsrechte. Ebenso absurd muss es für Linksradikale dieser Tage wirken, wenn die syrischen Flüchtlingsmassen am Weg gen Österreich „Deutschland! Deutschland!"-Sprechchöre anstimmen, Angela Merkel Liebesbriefe von syrischen Exil-Oppositionellen bekommt, bloß weil sie Dublin II ausgesetzt hat – nachdem es sowieso längst nicht mehr durchführbar ist. Doch bevor wir uns die Rolle der radikalen und weniger radikalen Linken in diesem Irrsinn ansehen, würde ich gerne noch darauf zu sprechen kommen, wie du die Rolle der Europäischen Union definieren würdest. Du meintest: „Doch Europa muss für instabile und Not leidende Staaten bei Weitem mehr tun als bisher. Ansonsten darf es sich nicht wundern, wenn deren verzweifelte Bewohner in Richtung Hoffnung aufbrechen." Müsste man hier nicht auch die Frage stellen, ob – und wenn ja inwiefern – Europa aus der eigenen strukturellen Verfasstheit heraus möglicherweise unfähig ist, tatsächlich geschlossen zu intervenieren? Etwa aus mangeln-*

der, unionsrechtlicher Bindungskraft, also kurz: Souveränität? Gerade der Mangel einer europäischen Geschlossenheit ist es ja auch, was Angela Merkel nun dazu getrieben haben muss, eigenhändig humanitäre Notmaßnahmen durchzuführen, von denen nun der „march of hope", der von Ungarn mit Zügen nach Österreich geschleust wird, maßgeblich profitiert.

Langsam wird doch immer klarer: Die EU als der Akteur, der sie vorgibt zu sein, gibt es eigentlich nicht. Das liegt an ihrer grundlegenden Verfasstheit. Sie ist ja negativ definiert, also weder als Bundesstaat noch als Staatenbund. Ein Bundestaat, also die Vereinigten Staaten von Europa, ein wirklich souveränes Gebilde, hätte niemals genug Zustimmung erhalten. Also legte man das prozessual an: Schritt für Schritt über Währungsunion, Zollunion, gemeinsame Fluchtabwehr und andere Schritte hin zu, wie es hieß, einer vertieften Integration. Die zentrale Frage, nämlich die nach dem Souverän, der in einer Krise dann auch wirklich fähig ist, Entscheidungen zu treffen, klammerte man dabei weitgehend aus. Nur lässt sich die eben nicht ausklammern, sondern steht schlicht im Zentrum. Und solange keine wirklich existentiellen Krisen auftraten, wurstelte man sich mit der Konstruktion ganz gut durch. Außenpolitisch war seit langem ersichtlich, dass es gar keine handlungsfähige EU gibt. Ob 2003, als der Irakkrieg Europa in zwei sich heftig bekämpfende Fraktionen, ein Pro- und Contra-Lager spaltete, 2011 in Libyen oder jetzt chronisch angesichts der Konflikte in Syrien. Aber 2012 mit der Finanzkrise wurde deutlich, dass die bestehenden Institutionen unfähig waren, mit der Situation umzugehen. Also kreierte man so etwas wie einen dauernden Ausnahmezustand, der bis heute anhält. Irgendwelche Neuschöpfungen wie die Euro-Gruppe hatten plötzlich de facto Exekutivgewalt, die Regierungschefs übernahmen, Entscheidungen traf man in Marathonsitzungen und warf dabei dauernd Beschlüsse und Verträge über Bord. Und das geht seitdem so weiter. Auch jetzt angesichts der so genannten ‚Flüchtlingskrise', wo es ja ausgerechnet der Faschist Orbán ist, der seine repressive Politik mit den Dublin-Abkommen legitimiert und formal sogar damit recht hat, während Deutschland plötzlich den *fait accompli*, nämlich den Kollaps des Systems, in einen moralischen Sieg zu verwandeln sucht und sich als die großzügige Aufnahmenation inszeniert. Dabei bleibt ihnen gar nicht so viel anderes übrig. Ein paar organisierte Syrer mit ihrem „Marsch der Hoffnung" haben der Welt vorgeführt, was das ganze europäische Fluchtabwehrsystem wert ist und taugt. Das immerhin ist ein erfreuliches Resultat der sogenannten ‚Syrischen Revolution'. Denn der Marsch von Budapest nach Wien war ja organisiert und sogar geplant und es scheint, dass ähnliche Aktionen folgen werden.

Tatsächlich ist es ja nicht nur die Weigerung der übrigen Mitgliedsländer, die bisher die Hauptlast der Dublin-II-Opfer trugen (etwa Griechenland oder Italien), die momentan ein großes Hindernis für ein geschlossenes Handeln darstellt, sondern auch die wahnhafte Behauptung etwa einer Sahra Wagenknecht, deren Positionierung Europas meines Erachtens aber sinnbildlich für die gesamte EU ist: Sie glaubt, wie könnte es auch anders sein angesichts dieser Linken, die maßgebliche Schuld am aktuellen Zerfall der nahöstlichen Staatengebilde in den USA verorten zu können und fordert, wie der Spiegel *berichtete, allen Ernstes die Bundesregierung auf, die US-Regierung für die Aufnahme von Flüchtlingen zur Kasse zu bitten: „Wenn die Bundesregierung ein Mindestmaß an Courage hätte, würde sie von den USA, als Hauptverursacher der Flüchtlingstragödie, wenigstens eine Beteiligung an den Kosten verlangen". Abgesehen von dieser reflexartigen Abwehr des Offensichtlichsten und der bereitwilligen Übernahme baathistischer Propaganda aus dem Hause Assad, der sich mitunter darüber freut, dass syrische Oppositionelle en masse in der Diaspora verschwinden, erkenne ich hier vor allem den Gedanken, dass die Europäische Union sich selbst als außerhalb dieses Konflikts sieht, jegliche Verantwortung von sich weist und sich lediglich als temporäre Übergangslösung begreift. Nun müsste allerdings einiges passieren, damit die Syrer, die sich bestimmt millionenfach auf den Weg nach Deutschland machen werden, wenn sie per Al-Jazeera mitbekommen, wie freundlich man in Münchner Bahnhöfen empfangen wird, sich nur temporär in Deutschland aufhalten werden wollen. Daher wieder zurück zur Frage: Deutschland versucht momentan – anstatt herkömmliche Abschiebungen durchzuführen – im Sinne europäischer Integration – Geflohene zu seinen Gunsten auf die europäischen Nachbarländer zu verteilen; eine Einigung scheint da momentan noch weit außer Reichweite zu sein, trotz verschiedener Ankündigungen, dass man Zahlungen an EU-Länder, die die Flüchtlingsaufnahme nach Quoten verweigern, aussetzen würde. Der Punkt ist doch: Dadurch, dass die USA unter Obama sich dazu entschlossen haben, sich weitestgehend zurückzuziehen, wurde diese Struktur weltpolitisch, nämlich zum entscheidenden Faktor im Nahen Osten, was in der Folge auch das EU-Flüchtlingsabwehrsystem zusammenbrechen ließ. Gerade der frühzeitige Abzug aus dem Irak, der Non-Interventionismus, das „leading from behind" waren doch – wie Richard Herzinger kürzlich in der* Welt *treffend festgestellt hat – diejenigen Mechanismen, welche maßgeblich dazu geführt haben, dass neben Irak und Syrien auch Libyen quasi nicht mehr existent ist, daher keine Orte vorhanden sind, an die man*

Leute noch abschieben kann. Was wäre nun also die Forderung, die man an die Europäische Union stellen sollte? Momentan scheint die EU ja vor allem an ihrer wahnsinnigen Politik, die genau diese aktuelle Lage mitverursacht hat, festhalten zu wollen (etwa indem die EU-Kommission nun plant, einen EU-Afrika-Treuhandfonds aufzubauen, der sicherstellen soll, dass verschiedene afrikanische Staaten mehr als eine Milliarde Euro im Gegenzug für die Rücknahme von Flüchtlingen erhalten sollen). Anstatt tatsächlich auf die wahren Gründe für diese momentane Katastrophe zu reflektieren, ist Deutschland sogar bereit, die Destabilisierung des eigenen Landes in Kauf zu nehmen, wenn es womöglich Hunderttausende Flüchtlinge aufnimmt.
Wenn man realpolitisch gerade etwas fordern wollte, das nicht Teil dieser ganzen irren Debatte ist, wäre das die Schaffung der Vereinigten Staaten von Europa, eines souveränen Bundestaates. Ich weiß: Eine illusorische Forderung – aber sie wäre zumindest richtig und stünde in der antifaschistischen Tradition der Résistance gegen die Nazis. Souveräne VSE wären wenigstens gezwungen, auch außenpolitisch Farbe zu bekennen, statt sich wie ein äquidistanter Nichtakteur zu verhalten. Das ist momentan der Fall.[1]

Stattdessen kommt es mir vor, als wiederhole sich jene Geschichte, die Hannah Arendt so eindrücklich im neunten Kapitel der *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* beschreibt. Da spricht sie ja von einer Republik der Staatenlosen angesichts der Millionen von Vertriebenen, displaced persons und Flüchtlingen, die zwischen 1918 und 1948 auf dem europäischen Kontinent herumirrten, nur um dann als unerwünscht von einem Land ins andere deportiert zu werden und am Ende irgendwo in einem Lager zu landen, weil man sie weder naturalisieren wollte noch irgendwohin deportieren konnte. Wie bereits in den 1920er Jahren erweist sich Europa derzeit als völlig unfähig, mit diesem Problem umzugehen, auch weil es eben kein humanitäres, sondern ein strukturelles ist. Erst hat man über Jahre weitestgehend untätig zugeschaut, wie wenige hundert Kilometer von den europäischen Außengrenzen entfernt in Syrien eine der größten Flüchtlingskatastrophen nach Ende des Zweiten Weltkriegs entstand, tat so, als beträfe sie nur die angrenzenden Nachbarländer und nun erreicht diese sogenannte ‚Flüchtlingskrise' Europa mit aller Wucht. Ob Flüchtlinge nun, was zweifellos die erfreulichere Variante ist, mit Luftballons und Begrüßungskomitees oder aber mit neuen Grenzzäunen empfangen werden, in beiden Fällen drückt sich eine Hilf- und Planlosigkeit aus, auf die nun ausgerechnet einige syrische Oppositionelle hinweisen: „Wir kommen, nicht weil wir wollen, sondern weil uns keine andere Möglichkeit mehr bleibt."

Da die Entscheidungen, wie mit diesen Flüchtlingen umzugehen sei, aber nicht in Brüssel, sondern in den jeweiligen Hauptstädten der Einzelstaaten getroffen werden, die alle mehr oder minder einen Ausnahmezustand erklärt haben, wiederholt sich eben die Geschichte aus den 1920ern: Grenzzäune werden errichtet, wer sie überquert, wird de facto zum Verbrecher erklärt, ins nächste Nachbarland abgeschoben, das selbst wiederum Grenzzäune errichtet, während zugleich täglich mehr Menschen versuchen, irgendwie nach Europa zu kommen.

Selbst wenn Deutschland nun ein oder zwei Millionen Flüchtlinge aufnähme – natürlich wäre ein solcher Schritt innerhalb der bestehenden Strukturen mit großen Problemen verbunden – und ein paar weitere Hunderttausend in der EU ‚verteilt' würden, änderte das wenig an der Ausgangslage. Man kann ein außenpolitisches Problem so kaum lösen, wissend, dass weitere Abermillionen unter elenden Bedingungen ohne Aussicht auf eine irgendwie bessere Zukunft in der Region ihr Leben fristen müssen, während sich ihre Herkunftsländer in rasender Geschwindigkeit in eine *failed region* verwandeln.

Tatsächlich vermittelt die momentane Euphorie, oder besser: die notorische Hilfsbereitschaft in Deutschland und Österreich gegenüber den Geflohenen den Eindruck, dass – wie Maximilian Popp im Spiegel *schreibt – der nächste Friedensnobelpreis für Angela Merkel reserviert sei und die Deutschen mehrheitlich – von radikal links bis zur CSU – sich an der Seite der Flüchtlinge positioniert hätten und demnach zur Aufnahme Hunderttausender bereit wären. Der übereifrigen Solidarität und dem Ausstatten der Opfer von Migrationsabwehr und orientalischer Despotie mit allerlei Attributen (von „Kulturbereicherer" bis zu Unterstellungen über solche dem Flüchtling qua Natur innewohnende Eigenschaften ist da alles dabei), schwingt allerdings auch immer das Moment der Enttäuschung mit, welche sehr schnell in Hass und Verfolgung umschlagen kann.*
Den Deutschen fällt es sehr schwer, ein instrumentelles Verhältnis zu politischen Problemen zu entwickeln. Wenn's ernst wird, also etwa um den Frieden geht, dann wird es auch ganz existentiell – deshalb können sie auch nicht einfach Flüchtlinge in ihr Land lassen, sondern müssen ein Volksfest daraus machen,

1 Siehe hierzu Gerhard Scheit: Die wirkliche Herrschaftsstruktur in Europa und der Rechts-Linkspopulismus. In: sans phrase 1/2012, S. 204 – 207.

sich als die Vorbilder der Welt inszenieren und über Nacht all jene Regeln über Bord werfen, auf deren Einhaltung sie bis gestern noch so gepocht hatten. Die Deutschen werden, wenn sie meinen, es ginge um Alles oder Nichts, extrem unberechenbar, emotional, narzisstisch und neigen dann zu diesem Größenwahn, den man früher den *furor teutonicus* genannt hat.

Wenn Angela Merkel momentan alles daran setzt, Deutschland als Aushängeschild für vernünftige EU-Politik zu präsentieren – wie um nicht die grundsätzliche Problematik der Dublin-Regelungen und der EU insgesamt eingestehen zu müssen –, so verweist dies zugleich auf eine Mitverantwortung. Ich denke da an die Politik gegenüber Saddam Hussein und seinem Regime, an die Massenproteste im Iran 2009 und insbesondere an das Jahr 2013, als sich Deutschland maßgeblich gegen einen Militärschlag auf syrische Militäranlagen stellte – im Einklang mit Großbritannien und schließlich auch den USA. Einen Begriff vom ‚Westen' zu haben, scheint in Tagen, in denen die Obama-Administration alles Erdenkliche tut, um die Tragödie im Nahen Osten zu perpetuieren, zudem immer schwerer. Nicht zuletzt auch aufgrund des Iran-Deals, der den Einfluss Russlands – wie die durch die USA mit Achselzucken zur Kenntnis genommene Entsendung von einst auf der Krim stationierten militärischen Einheiten und die Errichtung eines ‚air defence shields' in Syrien zeigt – und des Iran weiter vorantreibt. Letzterer hat übrigens seinen ganz eigenen Begriff von Immigrationspolitik, für den man sich ebenso wenig interessiert, wie man sich innerhalb der letzten vier Jahre für die globalen Konsequenzen des Appeasements gegenüber Assad erwärmen konnte: Aus den kapitalärmsten Dörfern Afghanistans abstammende hazarische Flüchtlinge, die zumeist schon in ihrer Heimat durch die Taliban bedroht wurden und deshalb keine andere Möglichkeit sehen, als in den Iran zu fliehen und dort unter unmenschlichsten Bedingungen versuchen, ihr täglich Brot zu verdienen, werden seit 2012 – nachdem sie durch iranische Sicherheitskräfte als Illegalisierte eingeknastet wurden und zumeist des Drogenhandels bezichtigt worden waren – auf Geheiß der iranischen Revolutionsgarde als Kanonenfutter für den schiitischen Revolutionsexport missbraucht. Der angebliche War on ISIS *des Assad-Regimes ist längst kein syrischer mehr. Die National Defence Forces (NDF) werden von der Hezbollah geleitet und die Einsatztruppen an der Seite Assads sind größtenteils afghanische Flüchtlinge. Es wird wohl nur noch eine Frage der Zeit sein, bis nicht nur Syrien und Irak (wenn man überhaupt noch von diesen beiden Staaten sprechen möchte) sich komplett auflösen, sondern auch Afghanistan zerfallen wird, wo der Iran seit 2001, bzw. in verstärkter Form seit 2007, die finanzielle Unterstützung für die Taliban intensiviert hat, für welche 2014 schließlich ein eigenes Büro in Mashhad errichtet wurde, wie man kürzlich in einem Report des National Review nachlesen konnte.*[2] *All das sind Tatsachen, deren Konsequenzen man sich sehr schnell bewusst machen könnte, wenn man nur wollte. Woher kommt der Irrglaube, ausgerechnet mit einem Staatengebilde wie dem Iran, welches sich an einer messianischen revolutionären Agenda orientiert, Terrorismus bekämpfen zu können?*

Ehrlich gestanden fällt es mir schwer, auf diese Frage zu antworten. Ja, man wendet sich jetzt dem Iran zu, ruft nach Verhandlungen mit Bashar al Assad, freut sich förmlich über Putins Engagement in Syrien, als würden plötzlich die Brandstifter die besten Feuerwehrleute abgeben, als könnte man Alkoholismus mit Schnaps bekämpfen. Das ist in vielerlei Hinsicht einfach nur verrückt und wird zudem nur zu mehr Flüchtlingen, nicht weniger führen. Es wird auch kaum helfen, den Islamischen Staat zu schwächen, oder gar Syrien zu stabilisieren. Von der moralischen Bankrotterklärung, die darin besteht, jetzt ernsthaft mit Assad ins Geschäft kommen zu wollen, ganz zu schweigen.

Man verfolgt all dies ratlos und fragt sich entsetzt, ob man trotz all dieses Irrsinns, den niemand auch nur einigermaßen verständlich zu erklären vermag, weiter *business as usual* betreiben sollte oder nicht. Alles wurde gesagt, vor dem, was jetzt eintritt, genügend gewarnt.

Die Frage, die ich mir immer wieder stelle, ist: Was bedeutet heute angesichts der Entwicklungen ein Antifaschismus, der weitgehend alleine dasteht und kaum noch Bündnispartner hat? Wie könnte er aussehen in Zeiten, die, etwas pathetisch ausgedrückt, doch ein wenig an 1938 erinnern? Über das Elend zu schreiben und vor ihm zu warnen, wenn es längst da ist, ist irgendwie auch etwas redundant, oder? Da verteilt man noch besser Teddybären an Flüchtlingskinder.

Was mir außerdem im Bezug auf die mögliche zukünftige Rolle des Westens – und mit Blick auf die US-Präsidentschaftswahl 2016 – in den Sinn kommt: Mich erinnert die (Verhandlungs-) position der USA auch ein wenig an März 1957, die Suez-Krise, als der damalige Präsident Eisenhower mittels der Containment-Strategie die UDSSR an sich binden wollte und ebendiese aufgrund der damaligen Entwicklungen zeitgleich freie Hand hatte, den ungarischen Aufstand niederzuschlagen, da die USA auf die UDSSR aufgrund der „Uniting-for-Peace"-Resolution angewiesen waren. Selbst wenn es also im Dezember 2016 nun zu einer Kehrtwende in der US-Außenpolitik käme, so wäre die Frage nach deren tatsächlicher

2 http://www.nationalreview.com/article/423069/iran-and-isis-more-common-we-think (letzter Zugriff auf diese und die folgenden Webseiten: 30. 9. 2015).

Handlungsfähigkeit zu stellen, da die in den letzten Jahren durchgeführte Annäherung an Russland und das iranische Regime beiden die Möglichkeit geboten hat, ein umfassendes Drohszenario aufzubauen, wie man etwa an den offen ausgesprochenen Drohgebärden iranisch-schiitischer Milizen im Irak sehen kann.[3] *Sollten also die USA nach einem möglichen Schwenk in der Außenpolitik wieder als Bündnispartner in Frage kommen, wie sähen da ihre Handlungsmöglichkeiten überhaupt aus – und was wird das für Israel bedeuten?*

Nicht nur westliche Außenpolitik, auch kritische Analyse tut ja, wohl in Anlehnung an entsprechende Ideen aus der europäischen Geschichte so, als gäbe es im Nahen Osten eine Dichotomie zwischen starkem Staat, immerhin so eine Art Leviathan, und Chaos, zwischen dem geringeren Übel der vermeintlich säkularen Diktatur und der jihadistischen Barbarei. Aus dieser Dichotomie ziehen auch alle Akteure im Nahen Osten selbst maximalen Profit, können sie doch – gerade angesichts einer Bande wie ISIS – sich immer als das kleinere Übel gerieren.

Dabei ist keiner dieser Staaten ein Leviathan, sondern ein *failed state in spe*, der sich in der Krise in kürzester Zeit transformiert. ‚Die Alternative' gibt es also nicht, nicht nur weil panarabische Diktatoren mit den Islamisten ideologisch sehr viel teilen, sondern auch taktisch mit ihnen kooperieren. Abu Bakr al Baghdadi, der Anführer des IS, wurde von Saddam Hussein gefördert, es ist ein offenes Geheimnis, dass das Assad-Regime mit dem IS mindestens ebenso oft kooperiert, wie es ihn bekämpft. Wer eine Seite gegen die andere unterstützt, unterstützt und stärkt de facto beide, wobei stärken ein relativer Begriff ist, denn diese Stärke wird nie zur ersehnten Stabilität führen.

Bereits 1991–1995 – also etwa zur Zeit von Jitzchak Rabin und Yassir Arafat – war die Islamische Republik Iran ja maßgeblich daran beteiligt, etwas wie einen nahöstlichen Friedensprozess zu unterminieren, den Israel wiederum initiierte, um sich fortan auf die durch das iranische Nuklearprogramm evozierte existenzielle Bedrohung konzentrieren zu können: Der Terror, der später in die zweite Intifada mündete, wurde maßgeblich von islamistischen Rackets durchgeführt, die Unterstützung vom iranischen Regime erhielten. Spätestens damals – allerspätestens jedoch zu Zeiten der US-Präsenz im Irak von 2001 bis 2007 – hätte man merken müssen, dass Demokratie und Stabilität der größte Feind des iranischen Regimes sind. Wie schon Herbert Marcuse in Der eindimensionale Mensch *sagte, wird es lediglich einer freien arabischen Welt möglich sein, neben einem freien Israel zu bestehen. Wenn der Begriff des Antifaschismus – so sehe ich das zumindest – noch Sinn machen kann, sollte es darum gehen, diesen für den Nahen Osten so typischen Mechanismus der permanenten Unfreiheit zu durchbrechen. Etwas, was nur gegen das iranische Regime durchgesetzt werden kann und momentan auch nur gegen diejenigen, die diese Erkenntnis abwehren. Also gegen all jene – von Barack Obama bis Martin Schulz –, deren Argumentationsweisen immer mehr in eins fallen: Man müsse sich mit Russland, respektive dem Iran, ins Einvernehmen setzen, um Ordnung und Stabilität in den Nahen Osten zu bringen. Zudem würden wohl auch beide den Satz unterschreiben, dass der ‚da unten' stattfindende Konflikt „not our war" sei, wie es Obama kürzlich erst nannte.*

Auch die Warnung vor dem Ausbruch des ‚Dritten Weltkriegs' ist in gewisser Weise zur *self-fulfilling prophecy* geworden. In Syrien und im Irak sind bis zum heutigen Tage wohl Armeeangehörige und Kämpfer aus mehr Nationen involviert als im Zweiten Weltkrieg. Nicht zu Unrecht ist der syrische Bürgerkrieg so oft mit dem spanischen verglichen worden: Syrien antizipiert das Kommende, die Frontverläufe sind klar geworden, der Konflikt längst ein internationaler, auch wenn die internationalen Brigaden in diesem Fall vornehmlich aus Jihadisten und Islamisten bestehen.

Denn die „Stabilität", von der gesprochen wird – die wird es mit dem iranischen Regime nicht geben, nein. Die Islamische Republik muss aufgrund ihrer strukturellen Beschaffenheit destabilisieren, für Chaos sorgen, um so ihr finales Ziel, die Vernichtung des Staates Israels und den Export der islamischen Revolution zu erreichen. Selbst innenpolitisch kann man das feststellen, etwa wenn man als Beispiel die hausgemachte ökologische Krise im Iran betrachtet[4], wonach die Wasserversorgung im Iran baldigst zusammenbrechen könnte, da in den letzten acht Jahren das Grundwasser vollständig geplündert wurde und es nun keinen einzigen Binnensee mehr im Land gibt, der nicht völlig ausgetrocknet ist. Was das für die aktuellen Flüchtlingsströme bedeutet, muss ich wohl nicht weiter ausführen.

Die Rolle des iranischen Regimes in Syrien betreffend ist festzustellen, dass dort vielleicht das erste geschichtliche Experiment stattfindet, in dem eine Minderheit im Namen des Minderheitenschutzes die Mehrheit außer Landes jagt. Das entspricht ganz den iranischen Plänen, denn in Teheran weiß man, niemals

3 http://www.longwarjournal.org/archives/2015/06/iraqi-shiite-militia-commander-threatens-to-attack-us.php

4 http://iranjournal.org/politik/macht-umwelt-und-eine-bevorstehende-voelkerwanderung

wird man in der Lage sein, einer mehrheitlich sunnitischen Bevölkerung, egal ob die nun sunnitisch-islamistisch ist oder nicht, seinen Willen aufzudrücken. Also schafft man demographische Fakten, kreiert in Syrien ein parastaatliches Gebilde, in dem dann in Kollektivhaftung genommene Alawiten und ein paar im Lande verbleibende Christen die Mehrheit stellen, und ‚säubert' es ethnisch. Jeder Flüchtling spielt diesem Unterfangen in die Hände, egal ob er außer Landes oder, vor allem wenn es sich um Alawiten handelt, aus den *wastelands*, die Restsyrien ausmacht, in die von Assad kontrollierten Gebiete flieht. Die Regionen außerhalb der Kontrolle Assads und des Irans verwandeln sich, auch dank der täglich fallenden Fassbomben, derweil zunehmend in eine Mad-Max-Region, in der islamistische sunnitische Rackets sich gegenseitig bekämpfen, ohne dass einer je siegen kann. Auf eine solche ‚Lösung', die natürlich nur eine temporäre sein kann, dürften auch die russisch-iranischen Interventionen momentan hinauslaufen, wobei die große Frage ist, inwieweit der Iran und Russland langfristig nicht äußerst divergierende Interessen in Syrien verfolgen: Statt neuer Staaten oder Grenzen kreiert der Iran diese parastaatlichen Gebilde, wie etwa den von der Hezbollah kontrollierten Südlibanon, die völlig von Teheran abhängig sind und zugleich als Front gegen Israel dienen. Ähnliches schwebt ihm nun sowohl in Syrien als auch im Irak vor, wo dank des IS die Sunniten als eigenständiger politischer Faktor de facto ausgeschaltet sind.

Und wäre das für den Iran und sein apokalyptisches Programm so schlimm, teilten diese parastaatlichen Gebilde mit dem IS eine Grenze? Auch die Weichsel war ja zwischen 1939 und 1941 eine Grenze, die gar nicht mal schlecht funktionierte.

Was die Außenpolitik der USA betrifft, sind hier in Zukunft für vernünftige Versuche, Partei zu ergreifen, bestenfalls taktische Übereinstimmungen beziehungsweise taktische Bündnisse denkbar, also keine etwa auf der Basis der Ideen der sogenannten *Liberation policy*. Zumindest in absehbarer Zeit. 2003 sah es anders aus, da gab es diesen kurzen Moment, in dem Menschen wirklich glaubten, es seien nicht nur George W. Bush und ein paar Neocons, sondern die USA, die für Freiheit und Demokratie als universal gültige Werte einstünden. Dass 9/11 eben ein *Wake Up Call* war, man große Teile der bisherigen Außenpolitik kritisch hinterfragte und fortan *Liberation Policy* zum Leitfaden mache. Dem war nicht so. Obama hat ja nicht nur einen Schwenk Richtung Realismus getätigt, nein, seine Politik ist ideologisch grundiert und basiert ganz maßgeblich darin, die Alliierten der USA im Stich zu lassen. Das gilt für die klerikalautokratischen Saudis auf der einen Seite, ebenso wie für die iranische Protestbewegung, die irakischen Kurden, syrische Oppositionelle und unzählige andere, von Israel ganz zu schweigen. Selbst wenn ein US-Präsident nun wieder andere Töne anschlägt, wer sagt mir, dass sein Nachfolger mich nicht erneut kläglich hängen lässt? Obama wollte die Hegemonialstellung der USA beenden und Amerika in einen Nationalstaat unter anderen transformieren. Das scheint im schlechtesten Sinne sogar gelungen.

Sicher, es gibt gerade in der US-Außenpolitik auch sehr schnelle und überraschende Kehrtwendungen, man denke nur an die Tage nach 9/11. Immerhin lehnen ja fast 70% aller befragten Amerikaner den Iran-Deal, der den Kern von Obamas Nahostpolitik ausmacht, ab, was ein ganz kleiner Hoffnungsschimmer ist. Was in einem Jahr sein wird, wer kann es angesichts der momentanen Dynamik wagen, eine Prognose zu tätigen? Ja, die iranische Achse scheint gerade stündlich zu erstarken und im Bündnis mit Russland zur dominanten Macht zu werden. Aber ist das wirklich so? Ganz ähnlich wie das Dritte Reich kann der Iran Ereignisse unglaublich beschleunigen und wird dann selbst zum Getriebenen. Geht es um Destabilisierung, Zerstörung und das Endziel, die Vernichtung Israels, entwickelt die Islamische Republik eine fast bewundernswerte Kreativität und setzt sich gerade an allen Fronten durch. Zugleich aber muss der Iran ständig destabilisieren, bestehende Strukturen zerstören, ist inzwischen an drei Kriegsfronten gebunden und so wenig wie je in der Lage, irgendwo auch nur ansatzweise stabile Strukturen zu schaffen. Das neue iranische Reich, die Achse des Widerstandes, funktioniert in einem dauernden Ausnahmezustand, befindet sich im Bürgerkrieg und überall stößt Teheran auf Widerstand, entweder bewaffneter sunnitischer Islamisten oder, was viel gefährlicher ist, neuerdings in Bagdad und Beirut auf Massendemonstrationen, die sich ganz klar gegen seinen Einfluss richten. Die Islamische Republik befindet sich in einem nervenzehrenden Wettlauf mit der Zeit, weil sie weiß, dass die Zeit nicht auf ihrer Seite ist. Der Ölpreis fällt, sie kann ihre militärischen Abenteuer nicht durch Ausplünderung der von ihr de facto besetzten Länder finanzieren, in denen zudem große Teile der Bevölkerung aus unterschiedlichen Gründen anti-iranisch eingestellt sind und ihr gehen die Kämpfer aus,

die bereit sind, sich auf den Schlachtfeldern totschießen zu lassen.

Der Stärke der Islamischen Republik Iran ist also eine Schwäche inhärent, die sie wiederum angreifbar, gefährlich und unberechenbar macht, aber ihren Gegnern auch eine Chance bietet. Es ist ja nicht so, dass man im iranischen Regime über die Lage in Syrien oder im Jemen besonders glücklich wäre. Syrien stellt für den Iran das wichtigste Land im Nahen Osten dar, verlöre er dort seinen Einfluss, bräche seine ganze Nahoststrategie mehr oder minder zusammen. Und doch ist es Teheran in den letzten Jahren bestenfalls nur geglückt, einen immer schwächer werdenden Assad gerade mal so über die Runden zu bringen, während nun selbst Russland mit Menschen und Material einspringen muss.

Ein Dilemma: einerseits braucht Teheran, um seine außenpolitischen Ziele erreichen zu können, Chaos und Krieg, andererseits werden Chaos und Krieg ab einem gewissen Punkt bedrohlich für die Islamische Republik. Er muss zugleich destabilisieren und stabilisieren, um dann wieder zu destabilisieren und so weiter. Auf längere Frist ist das also ein destruktives Unterfangen, dem selbstredend jede Nachhaltigkeit abgeht.

Deshalb ist es auch so grundsätzlich verrückt, nun im Iran einen Partner zur Stabilisierung des Nahen Osten zu suchen, wie es Obama und die Europäer gerade tun. Welche sonstigen Motive, ökonomische oder ideologische, sie auch haben mögen, die Vorstellung, ausgerechnet die Islamische Republik Iran könne helfen, im Nahen Osten für Ruhe und Ordnung zu sorgen, ist hochgradig wahnhaft und illusorisch.

Nun hat sich ja in den letzten Jahren nicht nur die Vorstellung, man könne mit dem iranischen Regime in vernünftiger Art und Weise irgendwelche Konflikte im Nahen Osten lösen, an der Realität blamiert - ebenso haben die Entwicklungen in der Türkei unter Recep Tayip Erdogan bewiesen, dass das oft als ‚Vorzeigemodell im Nahen Osten' glorifizierte Erdogan-Regime keines ist, welches von langer Dauer sein würde. 2004 las sich das in der Neuen Züricher Zeitung *noch so: „Die gemäßigt islamistische Regierung der Türkei hat mit einer Serie von politischen, sozialen und wirtschaftlichen Reformen das Land fundamental verändert - ein Zeichen der Hoffnung in einer Krisenregion." Während aber seit dem Aufstand in Syrien, bzw. spätestens seit 2012, Erdogans primäres Ziel es war, Assad mit allen verfügbaren Mitteln zu stürzen, macht er momentan dadurch von sich zu sprechen, dass man selbst noch die geringsten Versuche der USA, Rebellengruppierungen zu unterstützen, heftigst sabotiert: Etwa im Falle der 50 von der USA ausgebildeten syrischen Rebellen, die laut verschiedenen Berichten mit Hilfe der Türkei kurz nach ihrer Ankunft von Jabhat Al-Nusra gekidnapped wurden. Zudem tobt gerade in türkisch-kurdischen Gebieten eine Art Bürgerkrieg, worin auf einer Seite der türkische Staat zusammen mit der Polizei, dem Militär und verschiedenen türkisch-faschistischen Banden den kurdischen Gruppierungen den Garaus machen möchte. Ist die Türkei nun der nächste Staat, dem der Zerfall droht?*

Die Türkei ist im engeren Sinne kein nahöstlicher Staat und vor Erdogan haben türkische Regierungen versucht, sich möglichst aus der Region herauszuhalten, außer es ging um die Kurden, dabei handelte es sich aber um ein innenpolitisches Problem. Der Islamist Erdogan und die AKP haben die Spielregeln geändert und besonders nach Ausbruch des sogenannten Arabischen Frühlings glaubte Erdogan, er könne zum großen Führer und Vorbild einer Region werden, in der reihenweise seine Verbündeten, die Muslimbrüder das Ruder übernehmen. Das ging einher mit Träumen von einem neuen Osmanischen Reich. Erdogan hat sich da in jeder Hinsicht verrechnet, die Muslimbrüder sind ganz offensichtlich nicht die großen Gewinner und überhaupt befindet sich die sunnitisch-arabische Welt in einer enormen Krise. Zeitgleich ist klar geworden, dass in der Türkei selbst die AKP den Zenit ihrer Macht überschritten hat und vor allem eine Mehrheit der Bevölkerung nicht ein Präsidialsystem haben will, das Erdogan enorme Machtbefugnisse gäbe. Eine Tendenz übrigens, die man überall in der Region beobachten kann: Die Menschen wollen weg von diesen Präsidialsystemen, haben genug von starken Führern und besitzen kaum Mitspracherechte. Um doch noch seine Mehrheit zu bekommen, ist Erdogan nun bereit, einen neuen Krieg mit der PKK vom Zaun zu brechen, wobei auch die PKK durchaus an dieser Eskalation ein gewisses Interesse hat.

Als regionaler Akteur wird die Türkei geschwächt, was wiederum dem Iran in die Hände spielt, der sich über den Krieg mit der PKK, sollte er ihn nicht direkt unterstützen, freuen dürfte.

Trotzdem ist die Türkei nicht mit den benachbarten arabischen Staaten vergleichbar, und ich halte es für sehr unwahrscheinlich, dass sie in absehbarer Zeit das Schicksal etwa Syriens teilen sollte. Dennoch scheint die AKP-Türkei momentan zu den Verlierern zu zählen. Im Wettrennen um die neue imperiale Hegemonie im Nahen Osten nach dem abrupten Rückzug der USA konkurrieren ja verschiedene Imperialismen: der persisch grundierte der Islamischen Republik Iran,

Erdogans Neo-Osmanismus, das sunnitische Kalifat des IS und schließlich Russland. In allen Fällen handelt es sich um erklärte Versuche, neue Reiche zu schaffen, alte nationalstaatliche Grenzen zwar nicht unbedingt neu zu ziehen, aber aufzuheben.

Die Idee des Nationalstaates scheint im Nahen Osten tot, ein letztes Mal wurde sie, eine Ironie der Geschichte, von den Demonstranten auf den Straßen in Ägypten, Tunesien, Libyen und eben auch Syrien 2011 ernst genommen, die ja alle ganz dezidiert mit ihren jeweiligen Nationalfahnen für eine Veränderung innerhalb bestehender Staaten demonstrierten und eben nicht irgendwelchen Pan-Ideen anhingen.

Inzwischen hat man es mit einer neuen imperialen Politik zu tun, die nur im Westen, wo Imperialismus automatisch, weil man keinen Begriff von Hegemonie hat, mit den USA in Verbindung gebracht wird, gar nicht wahrgenommen wird. Aber in Teheran spricht man offen vom neuen persischen Reich und AKP-Politiker machten gar in osmanischen Kostümen Wahlkampf, während Erdogan sich ganz in den Fußstapfen der Sultane wandern sieht.

Was es allerdings bedeutet, dass erstens die arabische Welt de facto als eigenständiger politischer Akteur aufgehört hat zu existieren und zweitens in Westasien die Idee, man müsse irgendwelche Imperien wiederauferstehen lassen, um sich greift, ist eine große Frage. Hierzulande nimmt man diese Entwicklung ja kaum wahr und wenn, dann tut man so, als wären Russland und der Iran Mächte, die völlig legitime Interessen etwa in Syrien zu verteidigen hätten.

Der neue Imperialismus in Asien findet derweil sogar noch Unterstützung etwa in der Linken, weil er sich ganz antiimperialistisch, also antiwestlich geriert. Ein Antiimperialismus, der Carl Schmitt gefallen hätte: Denn dem ging es ja darum, ein Interventionsverbot für „raumfremde Mächte" zu fordern. Und Russland und der Iran werden, zumindest im Westen, ich denke viele Syrer sehen das anders, als „nicht raumfremd" wahrgenommen.

Damit kommen wir zurück zur Türkei, der als Nato-Mitglied immer noch das Manko anhaftet, irgendwie mit dem Westen verbündet zu sein. Da haben die sunnitischen Staaten, allen voran die Türkei und Saudi-Arabien, so sehr sie sich auch bemühen, einfach einen Nachteil gegenüber dem iranischen Regime und Putin, denen nur wirklich niemand unterstellen kann, sie hielten es irgendwie mit den westlichen Imperialisten.

Die Türkei scheint - etwa im Gegensatz zu Russland und in Gemeinsamkeit mit den meisten sunnitischen Akteuren im Nahen Osten - tatsächlich zu den großen Verlierern der letzten Jahre zu gehören. Während die Obama-Administration von Beginn an die Idee eines Nahen Ostens hatte, die auf Appeasement und Rückzug basierte, und man den Iran - weitab von jeglicher Ratio - weitestgehend frei handeln ließ, scheint sich Russland im Nahen Osten als unersetzbare Macht etablieren zu können. Aus den jüngst entsandten russischen Reinforcements in Syrien konnte ja bereits auch die Hezbollah direkten Nutzen ziehen, indem sie nun mit schlagkräftigeren Waffen ausgestattet wurde. Viele Beobachter gehen deshalb davon aus, dass Angriffe der libanesischen Terrorgruppe auf den jüdischen Staat nun kaum noch militärisch zu beantworten wären - Israel also immer mehr mit dem Rücken zur Wand stehe, zumindest immer mehr auf Kooperation mit Putin angewiesen wäre. Auch wenn man sich mit Prognosen stets zurückhalten sollte, auch weil - du hast es bereits angesprochen - die voranschreitende Destabilisierung immer kurzfristige, drastische Veränderungen mit sich bringen kann, würde ich dich zum Abschluss doch fragen, welche Ausgangsposition Israel nun haben könnte und auch inwiefern die Absprache zwischen Putin und Netanyahu bezüglich eines möglichen israelischen Bombardements auf Hezbollah-Waffenbestände zu bewerten wäre.

Kürzlich schrieb ein israelischer Autor, dessen Name mir gerade entfallen ist, die Entwicklung habe auch ihr Gutes, würde doch immer klarer, dass der jüdische Staat sich in der Tat auf niemanden als auf sich selbst und sein Militär verlassen könne, eine Idee, die sozusagen genuin zionistisch sei, weshalb es jetzt dringend geboten sei, zu den alten zionistischen Ideen zurückzukehren. Und in der Tat steht Israel, betrachtet man es als Teil des Westens, gerade sehr alleine da, Europa würde keinen Finger rühren, würde es etwa vom Iran angegriffen, im Gegenteil, nicht wenige würden Israel die Schuld geben. Und dass man auf Unterstützung der Obama-Administration bauen könnte, daran glaubt wohl in Israel auch keiner mehr. Regional betrachtet sieht es etwas anders, nicht unbedingt besser aus: Inzwischen teilt Israel mit den sunnitisch-arabischen Staaten existenzielle Sicherheitsinteressen, die Kooperation mit Ägypten und Saudi-Arabien ist so eng wie noch nie.

Aber sollte es zum Krieg mit dem Iran kommen, und dass es nach diesem faulen Iran-Deal irgendwann zu einem Krieg kommen wird, auch davon scheint man in Israel fest auszugehen, wird Israel kaum auf große Unterstützung aus der arabischen Welt bauen können. Und wer weiß heute, wie es dann in Saudi-Arabien und Ägypten aussieht? Beides sind ja auch äußerst instabile Staaten?

Es gibt also den Grundkonflikt, an dem sich nicht geändert hat, dass der Iran Israel vernichten will und dieses Ziel oberste Priorität hat, egal, wie die Lage sich in Syrien entwickelt. Für Israels Todfeinde, also die ‚Achse des Widerstandes', ist Syrien ja nun keineswegs nur ein großer Erfolg, im Gegenteil versuchen sie verzweifelt, Assad zu retten und dabei gehen enorme Ressourcen drauf. Sicher stellen iranische Revolutionsgardisten und Hizbollahkämpfer auf dem Golan eine zusätzliche Bedrohung dar, ebenso wie die Waffen, die vom Iran und Russland ins Land gebracht werden.

Es wird schwieriger für die israelische Luftwaffe werden, die Hizbollah anzugreifen, aber inwieweit Russland wirklich ein Interesse an einer Konfrontation mit Israel hat, darin sind sich auch israelische Analysten äußerst uneinig. Dieser ganze Aufmarsch zur Rettung Assads findet ja aus einer Position der Schwäche heraus statt, die nur im Westen als Stärke wahrgenommen wird. Wie lange decken sich die Interessen des Iran und Russlands in Syrien, wann treten die ersten Differenzen auf? Ich denke, das wird nicht lange dauern. Und dann? Was geschieht, wenn – wie Hassan Hassan vom *Tahrir Institute for Middle East Policy* es prophezeit, und ich halte die Einschätzung für weitgehend plausibel – beide Assad langfristig auch nicht werden retten können?

Im Nahen Osten ist, wie gesagt, alles im Fluss und so sehr sich die neue Heilige Allianz aus Russland und dem Iran auf der einen und Saudi-Arabien auf der anderen Seite auch bemühen mögen, ein Status Quo ante wird nicht mehr herstellbar sein.

Dass sich der Westen und ganz besonders Europa dagegen gerade im Zustand der Auflösung befinden, von Putin und dem Iran binnen Wochen als ein Haufen bigotter Heuchler vorgeführt werden, die völlig planlos reagieren und dabei weder irgendwelche langfristigen eigenen Interessen im Blick haben, noch für irgendetwas einstehen, scheint ausgemachte Sache zu sein. Und immer wenn es in Europa besonders irre wird, wird es für Juden umso gefährlicher.

Wenn der Bürgermeister von Jena, ein SPD-Mann, mitten in der Flüchtlingskrise plötzlich vors Mikrofon tritt und erklärt, Deutschland müsse nun seine Nahostpolitik grundlegend revidieren und Israel endlich als Besatzungsmacht behandeln, ahnt man, was alles noch kommen kann.

Auch den ganzen Aufrufen, doch um des Friedens willen nun endlich mit Assad zu reden, die Sanktionen gegen Russland aufzuheben und was man gerade alles so hört, haftet etwas Bedrohliches an. Denn dieser Frieden, oder wie Gregor Gysi sagt, die „Friedensfrage", richtet sich besonders in Deutschland ganz schnell gegen Israel. Wir kennen das: Wären da nicht die Juden respektive Israel, die ständig Kriege führen, dem Weltfrieden stünde eigentlich nichts mehr im Wege. Und wäre es da nicht, um des Friedens willen, vielleicht doch die richtige Entscheidung, man schaffe Israel aus der Welt? An einem strategischen Bündnis mit dem Staat, der dieses Ziel am lautesten fordert und verspricht, es auch in die Tat umzusetzen, nämlich der Islamischen Republik Iran, jedenfalls hat in Europa eigentlich niemand etwas einzuwenden. Ganz im Gegenteil. Es wird gerade von Linken wie Rechten gleichermaßen als große Lösung beworben.

Auf den folgenden Beitrag, der zuerst in der Jungle World Nr. 30/15 vom 23. Juli 2015 erschienen ist, bezieht sich die darunter abgedruckte Diskussion.

Manfred Dahlmann

Der Euro und sein Staat

Keiner weiß, warum und wie genau es dem Kapital gelingt, aus Geld mehr Geld zu erzeugen, aber über die Bedingungen, die vorliegen müssen, damit diese wundersame Geldvermehrung optimal gelingt, kann jeder Ökonom umfassend Auskunft erteilen. Eine davon lautet, dass der Staat alle Handelshemmnisse zu minimieren hat oder anders: Er hat dafür zu sorgen, dass das Handeln seiner Organe berechenbar ist und alle Konkurrenten weitgehend den gleichen Normierungen unterliegen, damit sie einheitliche Marktbedingungen vorfinden. Die Ökonomen verlangen von den Staaten somit genau die Politik, für die die EU-Bürokratie so arg geschmäht wird und wogegen die Linke all ihre Ressentiments, besonders auch gegen die TTIP-Verhandlungen aufbietet. Da können die Ökonomen noch so sehr darauf hinweisen, dass es hier nicht darum geht festzulegen, an wen der Staat das gewonnene Mehr an Geld verteilt. Nichts haben sie gegen eine EU, die sich eine Umwelt- oder Sozialcharta gibt, ja vom Prinzip her dürften sie theoretisch noch nicht einmal gegen so etwas wie ein bedingungsloses Grundeinkommen für alle EU-Bürger

Einwände erheben. Praktisch jedoch machen sie ihre Rechnungen ohne den Wirt, nämlich den Staat und vor allem dessen Bürger – und deren psychisch-ideologische Verfasstheit.

Man kann es auch so sagen: Zum Beruf des Politikers gehört es, gegen die ökonomische Rationalität zu verstoßen. Dieser Gegensatz zwischen Politik und Ökonomie, Gewalt und Äquivalententausch, ist in dieser Gesellschaft unaufhebbar. Der Politiker muss nach nationaler Souveränität, nach Vermehrung des Reichtums seines Staats (auch und gerade auf Kosten anderer) streben – sonst hat er seinen Beruf verfehlt und wird von seinen Wählern abgestraft. Der Ökonom dagegen – es sei denn, er hat sich einem Staat oder einer Nation verpflichtet, aber dann ist er Politiker – muss dieses Staatshandeln als Verfehlung gegen die ökonomische Rationalität zurückweisen. Im Resultat dieses steten Widerspruchs kommt es dann zu dem Kuddelmuddel, das die EU nicht erst seit heute aufführt.

Die dieses Chaos zusammenfassende Einheit lässt sich im Begriff des Vertrauens auffinden. Ökonomisch spielt Vertrauen im Kreditwesen die zentrale Rolle. Auf dieses greifen Politiker zwar zurück, aber nur, um dem Begriff einen erweiterten Inhalt zu geben: denn ihnen geht es naturgemäß zuallererst um das Vertrauen in den Staat. Um exemplarisch zeigen zu können, wie diese Bedeutungsverschiebung sich heutzutage in der EU auswirkt, sei einige Jahrzehnte zurückgeblickt. Damals hatte man, um der Inflationsgefahr Herr zu werden, beschlossen, die staatliche Gelddruckmaschine abzuschalten. Dass der gesellschaftlich erzeugte Mehrwert aber nicht realisiert werden kann, wenn nicht eine ihm entsprechende, frische Geldmenge in Umlauf gebracht wird, war auch allen klar. Die sich aus diesem Dilemma ergebenden Finessen sind hier unerheblich, entscheidend ist, dass die Monetaristen auf die grandiose Idee verfielen, das Gelddrucken in den Kreditumlauf zu integrieren. Im Euro-Raum hat das nun zur Folge, dass die Nationalbanken der EU nominal Kredite erhalten, real aber nichts anderes geschieht, als dass die EZB (wohlgemerkt: nicht Deutschland) frisches Geld an sie weiterleitet. Doch auf diese Weise wird dieses Geld, der doppelten Buchführung sei Dank, irgendwo als Forderung, das heißt als realer Wert verbucht, als eine Forderung also, die sich nur mit Anstrengung (und wenn: nur mit entsprechender Verlustbuchung) wieder aus den Bilanzen entfernen lässt. Jeder ‚Schuldenschnitt' etwa droht deshalb, bei den Banken das ganze Konstrukt zum Einsturz zu bringen, mit dem sie bei den Vermögensbesitzern hausieren gegangen waren, um deren Geld zu akquirieren. So kommt es, dass das Gelddrucken zwar nicht mehr die Inflation befeuert, aber ständig die Gefahr präsent hält, dass Banken zusammenbrechen, und dabei auch das Geld derjenigen verbrennt, die es ihnen zur Vermehrung anvertraut haben.

Der, und hier kann man hinzufügen: besonders der deutsche Politiker und Bürger kann deshalb nicht mehr zwischen Kredit und gedrucktem Geld unterscheiden. Kredite müssen zurückgezahlt werden und damit basta. Sie wissen grundsätzlich nicht mehr, warum wann welche Regeln mal aufgestellt worden sind, sie wollen das auch gar nicht wissen. Regeln, und das sind in Deutschland ganz besonders die Stabilitätsgesetze, gibt es dazu, dass sie, vor dem Hintergrund staatlicher Gewalt, durchgesetzt werden. Das ist der Staat seinen Bürgern schuldig und das danken sie ihm denn auch. Das bis zur letzten Konsequenz zu treiben und dabei Kosten-Nutzen-Kalküle hintenanzustellen, ist der Trumpf, den Deutschland glaubt, in der Hand zu halten. Gegen alle ökonomische Rationalität – in der von Gewalt abstrahiert wird – mit ganzem Einsatz auf die Einhaltung von Regeln zu pochen, das gefällt allen, denen die gesamtökonomischen Folgen ihres Handelns schnuppe sind – Hauptsache sie können sich in der staatlich garantierten Sicherheit wiegen, das zu erhalten, von dem sie meinen, dass es ihnen zusteht.

Und so geht es dann weiter mit der Transformation des Ökonomischen ins Politische: Der Staat, der seine Kreditrückzahlungen, aus welchen Gründen auch immer, einstellt, wird von anderen (und das sind die hegemonialen) Staaten behandelt, als ob er einem Insolvenzverfahren unterworfen sei. Er wird wie ein Unternehmen oder gar wie eine Privatperson behandelt. Das heißt im Grunde: ihm wird seine Staatlichkeit abgesprochen und seine Gewalt geht auf den Insolvenzverwalter über. Natürlich, das ist humaner, als gegen ihn in den Krieg zu ziehen. Zudem, wie Wolfgang Schäuble im Falle Griechenlands nicht müde wird zu betonen, gehe es doch um nichts anderes – und hier taucht der Begriff in wiederum neuer Gestalt auf – als die Wiederherstellung des Vertrauens der Geldgeber in die Leistungsfähigkeit des Pleitestaates. Mag sogar sein, dass Schäuble so denkt. Aber er verschweigt das Wesentliche.

So knapp zusammengefasst wie nur irgend möglich läuft die Sache doch so ab: Das Vertrauen der Geldanleger in die Stabilitätspolitik eines Staates holt Geld ins Land, die Banken leiten es an die Unterneh-

men auf dessen Territorium weiter, die bauen Produktionskapazitäten auf, die auf dem Weltmarkt konkurrenzfähige Waren herstellen. Nach deren Verkauf fließt das Geld an die Banken zurück, die einen Teil davon (ununterscheidbar kombiniert mit neu gedrucktem Geld, wie zuvor gezeigt) an andere Staaten weiterleiten (als Kredit natürlich), auf dass die existierenden Produktionskapazitäten weiterhin auf kaufkräftige Nachfrage treffen.

Gelingt dies, kann man von einem hegemonialen Staat sprechen. Und gilt ein Staat erst einmal als Hegemon, strömt ihm weiteres Geld der Anleger zu. Hegemonie erzeugt Vertrauen und Vertrauen Hegemonie. Daraus folgt ein einfacher syllogistischer Schluss: Hegemonie reproduziert sich selbst; ist also etwas ganz anderes als Imperialismus. Dafür sind die USA das beste Beispiel. Die entscheidende Frage ist nun, was Staaten umtreibt, danach zu streben, sich neben den USA als weitere hegemoniale Macht etablieren zu wollen. Mit ökonomischer Rationalität hat das jedenfalls nichts zu tun, denn schließlich ist diesen USA – nicht immer und ungebrochen, aber historisch im Ganzen gesehen – nichts heiliger als die Bedingungen, die dem Kapital die bestmögliche Verwertung erlauben.

Für Deutschland ist das Agieren gegenüber Griechenland hingegen ein weiterer Schachzug in einer langfristigen Politikstrategie, dank der sich seine Hegemonialpolitik zum Sammelbecken all jener Bewegungen aufschwingen soll, die an die vom Kapital erzeugte, wundersame, auf Äquivalententausch beruhende Geldvermehrung nicht glauben, in den USA also den Schuldigen dafür sehen, dass ihnen eine gerechte Beteiligung am kapitalistisch erzeugten Reichtum vorenthalten wird. Dabei zeigt Griechenland allen Staaten der EU und denen, die noch beitreten wollen, und die vom Zufluss von Geld aus der EU abhängig sind, was ihnen bevorsteht: Ob rein oder raus aus der EU, ob Euro oder eigene Währung, Euro oder D-Mark in Deutschland – alles Pochen auf nationale Würde oder Souveränität beschert nichts als hehre Gefühle. Von diesem psychischen Mehrwert aber können sich die Bürger nichts kaufen – doch wo es darum ginge, statt sie mit Gefühlen abzuspeisen, sie mit benötigten Waren zu versorgen, ziehen dann alle Staaten quasi von Natur aus, wie Griechenland erneut beweist, wieder am selben deutschen Strang: Kein Reichtum ohne Opfer- und Verzichtbereitschaft. Deutschland gewinnt jedenfalls immer; politisch und ökonomisch.

Die berüchtigte deutsche Sparpolitik, die natürlich in allen Staaten massenhaft ihre Anhänger hat, stellt dabei nur die Würze für den Cocktail bereit, in dem sich Recht und Gewalt mit sogenannter Hilfe zur Selbsthilfe verrührt. Deutschland ist zu jeder Finanzhilfe bereit – so lange die Regeln beachtet werden. Deren Quintessenz lautet: der Politik gebührt der Primat über die Ökonomie. Dabei verwandelt die Notwendigkeit der Existenz des Staats, damit die Ökonomie überhaupt funktioniert, sowieso schon die Ideale des freien Marktes eher in den Vorhof der Hölle, statt dass sie als Vorschein eines Schlaraffenlandes angesehen werden könnten. Das noch Schlimmere ist: der Staat kann, zumindest zeitweise, auch ohne eine funktionierende Kapitalakkumulation auskommen – wer, und darauf läuft auch und gerade alle linke Politik hinaus, den Primat des Politischen propagiert, schafft die Bedingungen, unter denen der Leviathan zum Behemoth mutiert.

Diskussion zu *Der Euro und sein Staat* (Manfred Dahlmann, Gerhard Scheit)

Du schreibst in Deinem Artikel, dass es zum Beruf des Politikers gehöre, gegen die ökonomische Rationalität zu verstoßen. Dieser Gegensatz zwischen Politik und Ökonomie, Gewalt und Äquivalententausch, sei in dieser Gesellschaft unaufhebbar. Der Ökonom hingegen – es sei denn, er hat sich einem Staat oder einer Nation verpflichtet, aber dann ist er Politiker – müsse dieses Staatshandeln als Verfehlung gegen die ökonomische Rationalität zurückweisen. Nun frage ich mich, ob nicht jeder Ökonom, der eine gewisse Reputation erreicht, sich einem Staat oder einer Nation verpflichtet fühlt, wenn auch in dezenterer Weise. Anders gesagt: soweit er einer ökonomischen Rationalität jenseits des Staats folgt, wird sein Denken auf andere Weise irrational, eben darin, dass er vom Staat abstrahiert, davon dass der Staat nur die andere Seite des Kapitals ist, dass es also dieses Konkurrenzkampfs zwischen den Staaten um den Reichtum bedarf, damit die ökonomische Rationalität funktioniert. Vor dieser Irrationalität könnte er sich nur schützen, indem er sich stets darüber im Klaren ist, dass er vom Staat abstrahieren muss, um die ökonomische Rationalität zu erkennen.

Dieser Hinweis auf die nahezu durchgängig vorhandene Identifikation der Ökonomen, die sich auf die so genannte Makroebene beziehen, mit ihrer ‚nationalen Identität' ist natürlich vollkommen korrekt und lässt sich auf ihren Gegenstand verallgemeinern: Schließlich ist er durchgängig nichts anderes als ‚die' Nationalökonomie. Und der Konjunktiv im letzten Satz der Frage ist ebenfalls allzu berechtigt: In Wirklichkeit ist sich wohl kaum ein einziger Ökonom darüber im Klaren, dass er vom Staat abstrahieren müsste, wenn

er der Ökonomie gerecht werden wollte. Doch viele (ich würde sagen: ‚gefühlt' so ungefähr die Hälfte) derjenigen, die sich mit dem Weltmarkt beschäftigen, werden von ihrem Gegenstand dahin getrieben, sich – zumindest was einzelne Produktionsbereiche betrifft – gegen nationale Autarkiebestrebungen (oder anders: für eine Globalisierung) auszusprechen; wie eingeschränkt und ‚verdruckst' auch immer. Mir bleibt hier nur der Ausweg, darauf hinzuweisen, dass meine Bestimmungen ‚des' Ökonomen, beziehungsweise ‚des' Politikers, zunächst einmal idealtypisch zu verstehen sind. Befriedigend ist das nicht, aber anders kaum zu bewerkstelligen, da man meist den Platz nicht zur Verfügung hat, der nötig ist, um diese Bestimmungen als Momente der Totalität zu erfassen, in der sich ihr idealtypischer Charakter einzig auflösen ließe.

Was nun die ökonomische Rationalität betrifft, heißt es bei Dir weiter, es sei entscheidend, dass die Monetaristen auf die grandiose Idee verfielen, das Gelddrucken in den Kreditumlauf zu integrieren. Im Euro-Raum habe das nun zur Folge, dass die Nationalbanken der EU nominal Kredite erhalten, real aber nichts anderes geschieht, als dass die EZB (wohlgemerkt: nicht Deutschland) frisches Geld an sie weiterleitet. Da möchte ich auf die Ironie zu sprechen kommen, die Du mit der Grandiosität jener Idee ausdrückst: War eben diese Maßnahme, die von den Monetaristen ausgesprochen und favorisiert wurde, nicht zugleich erzwungen worden durch die Krisendynamik selbst? Hätten die Keynesianer in dieser Situation mit einer anderen grandiosen Idee dagegenhalten können?

Meine Antwort ist zunächst kurz und eindeutig: Nein. Bei diesen Auseinandersetzungen zwischen Keynesianern und Monetaristen handelt es sich um das charakteristische ‚Spiegelspiel' der Politik (Joachim Bruhn), das ausblendet, wie sehr der eine Spieler auf den anderen angewiesen ist. Dieses ‚Spiel' hat allerdings einen sachlichen Hintergrund: Wenn die Keynesianer frisch gedrucktes Geld in die Zirkulation einschleusen, um die Konjunktur zu beleben, laden sie sich ein riesiges Problem auf: sie müssen es, damit es nicht die Inflation befeuert, der Zirkulation auch wieder entziehen. Doch die Bauarbeiter der neuen Autobahn, deren Lohn mit diesem Geld bezahlt wurde, werden den Teufel tun und es aus ihrer Tasche wieder zurückgeben. Und was für diese gilt, gilt für diejenigen, an die die Autobahnbauer das Geld weitergeleitet haben (die Lebensmittelverkäufer, die Haushaltsgerätehersteller, die Kneipiers oder Bordellbesitzer) erst recht: Sie betrachten dieses Geld nicht wie der Gelddrucker als reines Zirkulations-, sondern als Wertaufbewahrungsmittel; also als ihr Eigentum. Der Staat (oder welche Instanz auch immer das gedruckte Geld in Umlauf gebracht hat), muss nun, um es dem Kreislauf wieder zu entziehen, in vorhandene Eigentumsverhältnisse eingreifen; eine andere Möglichkeit, dieses Ziel zu erreichen, als die Steuern zu erhöhen oder sonstige Zwangsabgaben einzurichten, bleibt ihm kaum. Das ist schon ‚schlimm' genug, denn dem Bürger gefällt das ganz und gar nicht, aber selbst wenn sich diese Zwangsabgaben durchsetzen lassen: Welcher Staat war je so ‚dumm', zu tun, was er nach der reinen keynesianischen Lehre mit den erhöhten Steuereinnahmen eigentlich tun müsste: sie nämlich im Ofen zu verbrennen? Und was würden die Bürger wohl dazu sagen?

Genau dieses Problem löst der Monetarismus, indem er, in aller zugespitzten Kürze gesagt, das Gelddrucken in ein ‚Drehen an der Zinsschraube' überführt. Ein schlichtweg genialer Schachzug (dank dem das Zuschießen in die und das Entziehen von Geld aus der Zirkulation nur einen anderen Namen als den bekommt, den Keynesianer diesem Vorgang geben, der Sache nach aber dasselbe bleibt), auf den auch Keynes selbst schon hätte kommen können. Monetaristen und Keynesianer streiten sich also nur um den Namen, den sie ihrem gemeinsamen Kinde geben wollen; wobei die Keynesianer zwar einen Bonus dafür verdienen, dass sie ‚aufrichtiger' sind, die Monetaristen aber dafür, dass ihre Idee sehr viel praktikabler ist. Dieses Überführen des Gelddruckens in den Kreditkreislauf ist zwar durchaus mitverantwortlich für die Schlamassel, vor dem die Ökonomen aktuell stehen, aber man sollte sich hüten, sie dafür verantwortlich zu machen. Den tendenziellen Fall der Profitrate kann schließlich keine noch so ausgefuchste Strategie aushebeln.

Eine Aussage in der Fragestellung möchte ich in diesem Sinne etwas relativieren: Ich würde den Übergang zu Beginn der 1970er Jahre in den Monetarismus nicht auf die von der Krisendynamik ausgehenden Zwänge zurückführen. Leugnen lassen sich diese Zwänge zwar nicht, aber die existieren ‚von Natur aus' ständig. Ich habe für Verschwörungstheorien nicht das Geringste übrig, bin aber in dieser Sache überzeugt, dass sich, wenn man die Diskussionen jener Zeit um die ‚richtige' Wirtschaftspolitik endlich einmal ideologiekritisch angemessen rekonstruiert, zeigt, dass die Entscheidung (so weltweit einhellig sie auch ausfiel; aber gerade auch deswegen) für eine strikte Antiinflationspolitik und gegen die Politik der

Vollbeschäftigung (darum ging es damals im Kern) eben nicht einer Dynamik des Kapitals (der sind solche Entscheidungen vollkommen gleichgültig) geschuldet war, sondern ideologischen, politischen Vorgaben, die auch anders hätten ausfallen können. Ob eine andere Entscheidung besser oder schlechter gewesen wäre, kann natürlich nicht ermittelt werden: die Dynamik der Krisen der Kapitalakkumulation kann keine Politik aufheben, sondern bestenfalls ihren Ausbruch verzögern oder ihre Auswirkungen begrenzen.

Nun ist es ja so, dass überall, auch in den USA oder Japan, das Gelddrucken in den Kreditumlauf integriert wurde. Was das Spezielle in der Eurozone ausmacht, ist, dass sich durch die Konstruktion einer Währungsunion auch in diesem monetaristischen Fall das Verhältnis der Staaten zueinander ändert: Wenn die verschiedenen Nationalbanken nur von der EZB frisches Geld weitergeleitet bekommen, stellt sich die Frage, wie die Einflussnahme auf die EZB eigentlich erfolgt, da sie ja nicht als, wie stets vorgesehen, autonome Institution in einem Staat, sondern als eine solche zwischen den Staaten steht. Von der Nominierung ihres Personals bis zu den auf sie zentrierten Strebungen der Öffentlichkeit heißt das doch, dass es ständige Absprachen und Arrangements unter den Politikern und höheren Beamten der einzelnen Staaten geben muss, ein ständiges, merkwürdig persönlich bestimmtes Gerangel um Einflussnahme (man denke nur an die öffentlich so wirksame Polarität Schäuble versus Varoufakis), wobei die personalen Abhängigkeiten zwischen ihnen, also der Druck, den sie jeweils aufeinander ausüben können, nicht von Wahlen abhängen und von den Regeln einer parlamentarischen Demokratie, sondern einfach mit der ökonomischen Macht des jeweiligen Landes synchron gesetzt sind. Also spielt hier die Ökonomie doch die entscheidende Rolle bei der Durchsetzung des Primats der Politik über die Ökonomie …?

Die Frage danach, wie es sich mit dem Primat der Politik in Bezug auf die Ökonomie verhält (oder auch eventuell umgekehrt) versuche ich am Ende gesondert zu beantworten, da sie mein Vorgehen insgesamt betrifft. Das andere in dieser Frage angesprochene Problem, mit welcher Berechtigung die EZB überhaupt Einfluss auf das Staatshandeln nehmen kann und welche Rolle hier demokratisch nicht legitimierte Entscheidungen und Personalisierungen spielen, ist recht einfach zu beantworten: Selbstredend wollen auch die EU-Politiker in die Entscheidungen der EZB wie in den USA und Japan eingreifen; die einen im Namen der Stabilitätspolitik, die anderen im Namen der Ankurbelung der Konjunktur. Sie müssen es in der EU zwar in anderer Form, unter anderen Bedingungen bewerkstelligen als in jenen Staaten, aber auch dabei setzt sich nur das Spiegelspiel der Ökonomen in das der Politiker fort (und bekommt dadurch erst, was nicht ganz nebensächlich ist, einen für die Medien verwertbaren Charakter von Nachrichten).

Was nun die tatsächliche Geschäftstätigkeit der EZB (und das ist ihr mit der der Nationalbanken in allen Staaten, die am Weltmarkt teilnehmen wollen, gemeinsam) betrifft, so sollte man davon ausgehen, dass deren ‚Entscheidungsträger' selbstredend das allüberall aufzufindende „Gerangel um Einflussnahme" zwar aufmerksam verfolgen, selbst aber sich stark genug fühlen, nur der Sache (das heißt: den Implikationen der theoretischen Modelle in den ökonomischen Wissenschaften folgend), nicht aber politischen Einflüssen gemäß zu entscheiden. (Was heißt: einmal unterstellt, die Ökonomie folgt, anders als offensichtlich aktuell, tatsächlich den Vorgaben der ökonomischen Modelle, lässt sich ziemlich genau und überprüfbar berechnen, wie viel Geld zu welchen Bedingungen einer EU-Nationalbank zufließen kann. Dass hier, wie auf vielen anderen Gebieten auch, siehe aktuell die Behandlung der Flüchtlinge, die ‚Fehlkonstruktion' der EU in Bezug auf die Souveränitätsfrage für zusätzliche, theoretisch eigentlich ‚überflüssige' Probleme sorgt, ist evident, diese sind aber für die EZB, kann sie wirklich unabhängig agieren, nicht unüberwindlich.) Man kann die Einordnung der EZB in das Gesamtgefüge der EU mit dem Verhältnis der Exekutive zur Legislative in den Einzelstaaten (oder zur Presse als sogenannter vierter Gewalt), oder der Judikative zur Exekutive vergleichen; zumal die Übergabe der Währungshoheit in eine von der Exekutive ‚unabhängige' Institution historisch nahezu zeitgleich mit der Gewaltenteilung erfolgte. Jedenfalls sollte man die Unabhängigkeit der einzelnen Gewalten voneinander nicht zu einem bloßen Schein erklären: So stark die Abhängigkeiten untereinander strukturell und personell auch sein mögen: man macht sich blind für die Realität, wenn man nicht konzediert, dass diese Unabhängigkeit der Gewalten zwar nicht unbedingt eine Bedingung der Möglichkeit für Kapitalakkumulation überhaupt ist, sich aber historisch herausgestellt hat, dass sie auf dieser Grundlage reibungsloser funktioniert. (Vergleichbar ist dies mit der gesetzlichen Durchsetzung des Verbots der Sklaverei, der Kinderarbeit, der Beschränkung der Arbeitszeit, des Mindestlohns etc.)

Es ist im Gang Deiner Argumentation also nur folgerichtig, dass Du schließlich zum Problem der deutschen Hegemonie

kommst und ebenso, dass Du dabei die Hegemonie der USA mit der Deutschlands kontrastierst. Du stellst die Frage, was Staaten umtreibt, danach zu streben, sich neben den USA als weitere hegemoniale Macht etablieren zu wollen. Mit ökonomischer Rationalität habe das eben nichts zu tun, denn schließlich ist diesen USA - nicht immer und ungebrochen, aber historisch im Ganzen gesehen - nichts heiliger als die Bedingungen, die dem Kapital die bestmögliche Verwertung erlauben. Könnte man sagen: Vordergründig - es sind eben auch Staaten wie alle anderen, wie die USA selbst - geht es ihnen darum, nach Vermehrung des Reichtums, auch und gerade auf Kosten anderer Staaten zu streben, dieser Konkurrenzkampf wird jedoch an dem Punkt ökonomisch-rational betrachtet unsinnig, an dem sie die USA als beste Hüterin der Verwertungsbedingungen des Kapitals angreifen? Du schreibst aber dann: Deutschland gewinne immer: politisch und ökonomisch. Hier würde ich ergänzen wollen: Deutschland kann nur politisch gewinnen, soweit es ökonomisch immer nur phasenweise gewinnt: so wie etwa das Wirtschaftswunder im Deutschland der 1930er Jahre eine Phase war und dann wiederum das Wirtschaftswunder seit den 1950er Jahren.

Hier muss ich etwas weiter ausholen, da in dieser Frage das für mich für den Hegemoniebegriff Entscheidende unberücksichtigt ist; was wohl darauf zurückzuführen ist, dass ich das in dem hier diskutierten Artikel nicht deutlich genug gemacht habe. Zuvörderst geht es mir darum, hegemoniale Politik von imperialer strikt zu trennen. Um es kurz zu machen: der Prototyp eines Imperialismus ist das Römische Reich (wer will, und wem das zu eurozentristisch erscheint, kann auch das Osmanische nehmen). Originär der Kapitalakkumulation verpflichtete Staaten haben demgegenüber ‚gelernt' (ein ‚Lernprozess', der mit dem Kolonialismus – der schon kein originärer Imperialismus mehr war – begann und der zugegebenermaßen immer noch nicht als abgeschlossen gelten kann), dass ein derartig verfolgter Imperialismus für sie kontraproduktiv ist. (Ganz so, wie es im Resultat kontraproduktiv ist, in der Produktion nicht auf freie Lohnarbeit, sondern auf Zwangsarbeit zurückzugreifen.) Ein Hegemon richtet seine Macht nicht darauf hin aus, eine möglichst umfassende Kontrolle über die Innenpolitik der Staaten in seinem Einflussbereich zu erlangen, sondern es geht ihm darum, dafür zu sorgen, dass sich dort Marktstrukturen etablieren, die es erlauben, dass sich die Unternehmen in seinem unmittelbaren Einflussbereich, also auf seinem ‚originären' Staatsgebiet, auf diesen Märkten genau so bewegen können wie ‚zuhause', also dass in den Staaten, über die er seine Hegemonie ausübt, keine Bedingungen herrschen, die deren Akkumulation behindern.

Um welche Bedingungen es sich dabei handelt, ist nicht in wenigen Sätzen darzulegen. Es ist ja heute zum Beispiel nicht mehr entscheidend, ob der Hegemon in seinem Gebiet auf industrielle Produktionskapazitäten zurückgreifen kann, entscheidender ist, dass er – und sei es nur potentiell – über die Technologie und das Kapital verfügt, das ihm, etwa in einer Ausnahmesituation, erlaubt, quasi ‚aus dem Stand' eine militärische Gewalt ‚aus dem Boden zu stampfen', gegen die andere Staaten chancenlos sind. Ein Gegenhegemon kann sich nur wirklich entfalten, wenn er mit dem Hegemon, was die Bedingungen erfolgreicher Kapitalakkumulation betrifft, gleichziehen kann. Eine imperialistische Politik, so viel Unheil sie auch anrichten kann, ist hier von vornherein genauso chancenlos wie ein Unternehmen auf dem Weltmarkt, das auf Zwangsarbeit statt auf freie Lohnarbeit setzt.

Das nicht zu begreifen, ist nicht nur das Vorrecht von Reaktionären, auch die Ökonomen begreifen im Grunde nicht, warum Zwangsarbeit nicht produktiver sein soll als freie Lohnarbeit, und die Linke erst recht nicht. Für diese ist der Verzicht auf Sklaverei und Zwangsarbeit, ebenso wie die Gewaltenteilung und die Gewährung von Menschenrechten nicht eine sich hinter dem Rücken des Kapitals ergebende Folge eben dieses Kapitals selbst, sondern der Ausdruck erkämpfter Rechte: also des Klassenkampfs oder gar, idealistisch gefasst, des Rechts als solchem. Wobei zuzugestehen ist, dass sich diese Folge nicht wie von selbst einstellt, und also dort nicht, wo die Bürger das Engagement nicht aufbringen, die Möglichkeiten zu nutzen, die das Kapital bietet, um tradierte Autoritätsstrukturen aufzubrechen. Auch hier versagt die Linke, der jede auf was auch immer sich berufende Autorität willkommen ist, so lange sie sich als gegen den ‚Westen' gerichtet darstellen kann, auf ganzer Linie.

Dass ein Gegenhegemon wie Deutschland (Russland und China sind weitere Kandidaten) nur phasenweise gewinnen kann, ist zwar richtig, kann aber leider nicht beruhigen.

Nun freilich beruft sich Deutschland darauf, dass sein Aufstieg eben nicht auf Krieg und Vernichtung beruht, sondern im Gegenteil auf Frieden und europäischer Einigung. Es erweckt den friedlichen Eindruck, als würde es (zusammen mit Vasallen wie Österreich, das sich an diese hegemoniale Position anheftet), Hegemon in Europa werden eben durch den Euro, so wie die USA Hegemon sind in der Welt durch den Dollar. Aber neben den USA und dem Dollar behalten die anderen Staaten ihre Souveränität dank deren eigener Währung, während in der

Eurozone wesentliche Elemente der Souveränität eines Staats fallweise oder systematisch an die Institutionen in Brüssel abgegeben werden müssen, und zwar prinzipiell von allen Staaten dieser Zone. Aber Staaten wie Deutschland oder Österreich können jeden Verlust an Souveränität durch den Ausbau einer hegemonialen Politik ausgleichen, der sich wesentlich in jenen Absprachen und Arrangements wie mit entsprechendem Druck seitens der Öffentlichkeit der jeweiligen Länder vollzieht. Nicht nur im Fall der EZB, sondern jetzt auch in dem der Flüchtlingspolitik.

Auch Deutschland ist spätestens seit der Niederlage im Ersten Weltkrieg kein imperialistischer Staat mehr – sondern versucht sich (im Grunde schon seit seiner Reichsgründung) als Gegenhegemon (gegen Großbritannien und die USA) zu profilieren. (Die Schwierigkeiten der Historiker, die Politik des Deutschen Reichs bis zum Ersten Weltkrieg auf den Begriff zu bringen, resultieren daraus, dass sie immer noch historisch längst überholte imperiale Momente mit ‚modernen' hegemonialen kombinieren.) Es gehört zur Politik auch dieses Gegenhegemons (und das Dritte Reich tanzt hier keineswegs aus der Reihe), nicht den Eindruck zu vermitteln, auf Krieg und Vernichtung zu setzen. Die Sache ist nur die, dass die Deutschen damals genau wussten, dass ihr Wahn, sich zum Weltsouverän zu erheben, sich ohne dieses Setzen auf Krieg und Vernichtung gar nicht verwirklichen ließ. Mag ja sein, dass es heute mehr Deutsche als Anfang der 1930er Jahre gibt, denen es mit dem Verzicht auf eine hegemoniale Rolle in der Welt ernst ist; ich habe da so meine Zweifel (die recht genau den entsprechen, die in Deiner letzten Frage zum Ausdruck kommen).

Analog zu meiner Antwort auf die zweite Frage möchte ich die in dieser getroffene Aussage allerdings relativieren, dass die nationale (oder staatliche, oder sonstwie institutionalisierte) Verfügungsgewalt über eine eigene Währung tatsächlich Souveränität indiziert. Ökonomisch, und das beweist nicht nur der reale Sozialismus, ist nicht diese Verfügungsgewalt über eine Währung entscheidend, sondern deren Konvertibilität auf dem Weltmarkt. Mit Carl Schmitt möchte ich an dieser Stelle zu bedenken geben, dass man im ‚normalen' Politik- und Ökonomiebetrieb gar nicht eruieren kann, wer hier Souveränität eigentlich ausübt und wo der Souverän seinen Sitz denn hat. (Wie sich angesichts der Behandlung der Flüchtlinge in den Gebieten des ehemaligen Ostblocks zeigt, scheint er dort immer noch im Volk zu hausen – dies ist ein weiteres Indiz dafür, was für Verheerungen der Stalinismus in den Köpfen dieser Volksgenossen angerichtet hat.) Erst im Ausnahmezustand erweist sich, wer tatsächlich souverän ist. Wo Carl Schmitt recht hat, hat er es halt.

Ich würde da aber noch etwas hinzufügen wollen: Es ist völlig richtig, dass man außerhalb des Ausnahmezustands nicht eindeutig eruieren kann, wer Souveränität ausübt und wo der Souverän seinen Sitz eigentlich hat, und doch ist es diese Frage, die man sich stellen muss im ‚normalen' Ökonomie- und Politikbetrieb, das fordert bereits der kategorische Imperativ nach Auschwitz. Andernfalls würde man hier auch eine absolute Trennung zwischen Ausnahmezustand und Normalzustand behaupten wollen, die ebenfalls verfehlt, was den Souverän ausmacht - aber durchaus im Interesse Carl Schmitts lag: Der hatte zweifellos recht mit dem Satz: Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet, nur dass er zugleich die Bedingungen systematisch zu verdrängen wusste, unter denen die Möglichkeit erst hervorgebracht wird, dass es jeweils einen Ort gibt, von dem aus über den Ausnahmezustand entschieden werden kann: ich meine damit nicht nur das Kapitalverhältnis, sondern natürlich auch das Verhältnis der Staaten zueinander, in dem eben keinerlei Trennung zwischen Ausnahmezustand und Normalzustand zu setzen ist. Da liegt der Abgrund bereits in der Politischen Theologie *und in seinen Schriften zum Völkerbund aus den 1920er Jahren. Dass man sich im ‚Normalzustand', der die Elemente des Ausnahmezustands stets schon in sich trägt, die Frage stellen muss, wer* vermutlich *Souveränität ausübt und wo der Souverän seinen Sitz jeweils haben* könnte, *auch wenn sie sich hier nicht wirklich und verlässlich beantworten lässt, ergibt sich schon aus dem potentiell kriegerischen Verhältnis der Staaten zueinander, man denke an die Vorbereitung der beiden Weltkriege und an den ‚kommenden' dritten, aber auch nur an die Unterschiede zwischen den USA und der EU, die ja festgehalten werden müssen, um die Eigenart der EU zu verstehen. Was längerfristig natürlich nicht ausschließt, dass die USA selber zu einer zweiten EU werden können …*

Ich möchte aber wieder zurück zu der Frage des Primats: Es wäre also im Sinne Deines Artikels deutsche Politik als Politik katexochen *zu begreifen, geht es ihr doch letztlich darum, den Primat über die Ökonomie vollständig durchzusetzen? Könnte man sagen, dass diese Durchsetzung aber im Unterschied zum nationalsozialistischen und zum islamischen Unstaat selbst - einstweilen - noch in ökonomischen Formen vonstatten geht? Wobei eben die Formen einfach etwas verrückt im doppelten Wortsinn werden, wie die EZB als Nationalbank, die zwischen den Staaten statt in einem Staat steht. Die wirkliche Durchsetzung aber ermöglicht man sozusagen nebenher Regimen wie der Islamischen Republik Iran, wenn in den Beziehungen zu ihr gerade kein Primat der Politik gilt, der hier natürlich einer der Außenpolitik wäre.*

Ich gebe zu, in meiner Antwort zum Verhältnis von Souverän und Ausnahme war wohl ein Wunsch der Vater des Gedankens, nämlich der, dass neben den Ökonomen und Politikern auch die Kritiker sich endlich davon lösen sollten, davon auszugehen, dass die Währungshoheit ein probates Mittel sein könnte, die ökonomische Realität positiv steuern zu können. In dieser Realität geht der Schuss, sich per Währungsmanipulationen vom Weltmarkt unabhängiger machen zu wollen, immer nach hinten los. Politisch stellt sich die Sache allerdings ganz anders dar, nämlich so wie von Dir dargestellt. Und in Verbindung gebracht mit dem Souverän würde ich sogar noch einen Schritt weiter gehen: Es könnte ja sogar sein, oder dazu kommen, dass – ob in einer Ausnahmesituation oder nicht – der Souverän seinen Sitz in die Institution verlagert, die die Währungshoheit innehat. Und dann werden, das folgt aus dem Begriff des Souveräns, alle meine Aussagen zur politischen Unabhängigkeit dieser Institution zur Makulatur: der Souverän wäre keiner, würde er sich seine Entscheidungen von der ökonomischen Rationalität vorgeben lassen. Um noch mal auf den Vater meines Gedankens zurückzukommen: in dieser Gesellschaft, in der jeder, egal ob Individuum, Institution oder Staat, mit aller Macht danach strebt, endlich ‚souverän' zu werden, und – mit der wohl einzigen Ausnahme Israels – deshalb eine Idiotie die nächste jagt, reagiere ich spontan auf jede Abgabe von Souveränität mit ‚klammheimlicher' Freude; auch wenn sich die Sache bei näherem Hinsehen nicht wirklich als Fortschritt erweisen lässt.

Vom Prinzip her kann ich den letzten Teil Deiner Frage nur mit einem einfachen, uneingeschränkten ‚Ja' beantworten. Um nicht den Eindruck zu erwecken, ich wolle mich damit um eine klare Antwort drükken, möchte ich die Antwort in einen kleinen Exkurs über den Begriff des Primats in der Beziehung zwischen Politik und Ökonomie (oder anders: zwischen Gewalt und Rationalität) kleiden, dies auch deshalb, weil ich hoffe, damit auch das ansonsten bisher noch offen Gebliebene, so gut es in der Kürze irgend geht, zu beantworten.

Vorab sei festgehalten, dass es mir nur um den von der Ökonomie ausgehenden Einfluss auf die Politik geht; dass der Staat einer eigenen Logik folgt, an der das Ökonomische an seine Grenzen stößt, und das gilt ganz besonders für das Verhältnis der Staaten untereinander, also was das Diplomatische (nicht in seiner Form: die folgt heutzutage sogar weitgehend den von der Ökonomie ausgehenden Rationalisierungen, sondern deren Inhalt) betrifft. Meine obigen Bemerkungen zum Unterschied zwischen hegemonialer und imperialistischer Politik betreffen denn auch die Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Fraktionen innerhalb aller Staaten, wie Außenpolitik zu betreiben sei, nicht die Logik, aus der heraus sich dann das Verhältnis der Staaten untereinander tatsächlich gestaltet.

Insofern der Staat des Kapitals und das bürgerliche Recht (zusammengefasst: das Politische) die unverzichtbare Voraussetzung funktionierender Kapitalakkumulation sind, bleibt logisch zur Kennzeichnung der Beziehung zwischen Ökonomie und Politik sowieso im Grunde gar nichts anderes übrig als von einem Primat der Politik zu sprechen. Zu bedenken dabei ist nur, dass der Begriff des Primats das Denken dazu verführt, das logisch erste auch für das gegenüber seinem anderen (hier der Ökonomie) Wichtigere und Entscheidende zu bestimmen. Der Form nach reproduziert sich in diesem Begriff dieselbe ‚Logik', die die Marxisten etwa dazu brachte, die Produktionssphäre als von der Oberfläche, also der Zirkulationssphäre, verdeckte Basis zu erachten, von wo aus der (im Alltagsbewusstsein durchgängig vollzogene) Schritt, die Erscheinung als ‚bloßen Schein', also für unwesentlich, als etwas nicht weiter Beachtenswertes, zu deklarieren, nahezu zwangsläufig erfolgt. (Zumal es sich meist bei diesen Marxisten höchstens deklamatorisch um Hegelianer handelt.)

Deswegen möchte ich, wo es analytisch darum geht, solch grundlegende Beziehungen wie die zwischen Politik und Ökonomie, Produktion und Zirkulation (analog der zwischen Wesen und Erscheinung, und das gilt eben auch für die Entgegensetzungen zwischen Subjekt und Objekt, Zufall und Notwendigkeit usw.) zu erfassen, gerne um den Begriff des Primats herumkommen; auch wenn, wie Hegels Logik beweist, von absoluter Gleichrangigkeit (doch hier geht es um etwas ganz anderes als Relevanz) in diesen Relationen nicht gesprochen werden kann, da es für deren Begreifen entscheidend ist, korrekt zu bestimmen, welcher Begriff den ihm entgegenstehenden zur Voraussetzung hat (banal gesagt: mit welchem der Anfang zu machen ist). Zumal, was die Beziehung zwischen Politik und Ökonomie betrifft, noch eine weitere ideologische, also die Wirklichkeit verkehrende Denkform zutage tritt, auf die auch die Frage zielt: Alle Welt argumentiert rational, also der Form nach auf der Basis eines Primats des Ökonomischen, das heißt des Äquivalententausches, zu dessen Vollzug

in Verhandlungen ein Kompromiss – beziehungsweise Konsens – ermittelt wird, der sich im Politischen natürlich nicht als Preis, sondern in der Form Gewalt ausschließender Verträge ausdrückt. Eine ideologiekritische Untersuchung der vorgebrachten Argumente (sei es zur Preis-, sei es zur Kompromissfindung) kann schnell aufweisen, dass in diesen Verhandlungen, vor allem also der Staaten untereinander, nicht die Vorstellung vom Primat des Ökonomischen, sondern das des Politischen (auch hier kann man getrost Carl Schmitt folgen) die Logik liefert, an der sich Denken und Handeln der Kontrahenten tatsächlich ausrichtet. Nur ganz besonders eklatant zeigt sich diese Verkehrung dann im Arbeiterbewegungsmarxismus, der ja nicht müde wird, den Primat des Ökonomischen (beziehungsweise den des Materiellen über das Ideelle, was aber das gleiche meint) zu betonen, sich zugleich aber nicht zu schade ist, offen auszusprechen, dass für ihn (wie immer auch verstanden: zumindest letztlich) der Klassenkampf, also das Politische die Formen und Inhalte der bürgerlichen Gesellschaft – und das Verhältnis der Staaten untereinander – bestimme, und eben auch bestimmen sollte.

Wobei ich hier noch einmal betonen will, dass selbstredend auch Preisverhandlungen nur der Form nach rational geführt werden. In ihnen ist die Logik des Politischen mit der des Ökonomischen in nur analytisch aufzulösender Weise ineinander verschränkt. Der Leitfaden zur Unterscheidung dieser beiden Logiken ist zum einen der Gegenstand dieser Verhandlungen: In der Politik geht es um Macht (und Souveränität), in der Ökonomie um Waren (deren Produktion und Verteilung); zum anderen das Ziel: Der Politik geht es um Befriedung (die Anhäufung von Macht gilt als Mittel, sie zu erreichen), der Ökonomie um die Festsetzung von Preisen, die, je entfernter sie vom Politischen stattfindet, umso funktionaler für die Kapitalakkumulation ist.

So sehr der Primat des Politischen also gar nicht bestritten werden kann, so sehr möchte ich doch darauf hinweisen, dass in dieser Sache der Begriff des Primats nur negativ verwendet werden sollte: als Polemik gegen diejenigen, die den tatsächlichen Primat des Politischen in dieser Gesellschaft nicht als abzuschaffende Gegebenheit begreifen (deren Abschaffung für nichts anderes zu sorgen hätte als dass kein Mensch aus anderen als naturgegebenen Gründen sein Leben nicht mehr leben kann), sondern ins Positive verkehren (womit sie sich, hier komme ich auf die letzte Frage zurück, als Anhänger deutscher Politik ‚outen'): als Anleitung zu einer bestimmten Praxis etwa, oder als Politik mit Begriffen.

Da stimme ich vollkommen zu: die Frage ist nur, wie eine solche negative Verwendung des Begriffs des Primats zu bestimmen ist. Und ich denke: ein Primat der Außenpolitik - *wie er sich aus der kritischen Lektüre der Hobbes-Deutung von Leo Strauss erschließen lässt - wäre ein solcher negativ gewendeter Primat des Politischen, weil er stets dagegen gerichtet ist, über die Gewaltverhältnisse, auch wenn sie ‚innenpolitisch' suspendiert werden können, sich Illusionen zu machen, wie es die politisch Engagierten automatisch tun. Wenn es also eine Praxis jenseits des politischen Engagements und der Politik mit Begriffen geben kann, dann folgt sie der Bestimmung, die ich als praktischen Imperativ im Zeitalter des Antizionismus bezeichnen möchte: Die Durchsetzung und Verteidigung jeder einzelnen Vermittlungsform („Rechtsstaatlichkeit"), wie sie zwangsläufig dem Kapitalverhältnis Rechnung tragen, ist niemals nur als Zweck zu begreifen, der das Schlimmere des barbarischen, vorkapitalistischen Zwangs verhindere, sondern zugleich als Mittel, die Juden gegen die Antisemiten, den Staat der Juden gegen dessen Feinde zu unterstützen.*

Kein vernünftiger Mensch hat etwas gegen Praxis: ihr muss aber eine die Realität erfassende Differenzierung der sie bestimmenden Kategorien vorangehen – doch die rückt in immer weitere Ferne. Einer der Indikatoren dafür ist, dass kein Linker mittlerweile mehr behaupten kann, er wüsste nichts von der tiefen inneren Verstrickung der von ihm in seinem Denken und seiner Praxis in Anspruch genommenen Kategorien in den Antisemitismus, und doch agiert er antizionistischer denn je. Mitverantwortlich dafür ist nicht zuletzt ein Kulturbegriff, der sich sowohl ökonomisch als auch politisch vollkommen in die ideologischen Verkehrungen des Kapitals verheddert hat: Wer für die Gleichberechtigung der Kulturen plädiert, argumentiert strikt im Sinne ökonomischer Rationalität, und missachtet, dass die Differenzierung in verschiedene Kulturen, so wie sie heutzutage allseits betrieben wird, von Grund auf rassistisch ist. Auf die Idee, diesen Rassismus als Antirassismus zu verkaufen, kann nur eine bis ins Mark verkommene Linke kommen, die aus dem Scheitern ihres Primats des Politischen (vom Klassenkampf über die Unterstützung nationaler Befreiungsbewegungen und allen, denen Israel als Feindbild gilt, bis hin heute zum Bündnis mit Allem, das man zu Marxens – und sogar den 68er – Zeiten noch umstandslos den Reaktionären zugerechnet hätte: mit den Heimat-, Familien- und Naturschützern, den Feinden jeder Großtechnologie, mit Esoterikern,

militanten Tierschützern und Veganern) seit der Mitte des 19. Jahrhunderts nicht das Geringste gelernt hat. Bleibt abzuwarten, wann man sich – und davor ist auch das heutige Deutschland alles andere als gefeit – auf den Juden (der sich heutzutage bekanntlich in Israel konzentriert) als den Feind einigt, der den Zusammenschluss all dieser Reaktionäre zum (sei es imperialistischen, sei es hegemonialen) Gegensouverän hintertreibt.

Klaus Thörner

Den Vernichtungskrieg durch andere Staaten finanziert – die Schulden nie beglichen

Während Reparationsforderungen Griechenlands, resultierend aus einer Zwangsanleihe der Bank von Griechenland an die Deutsche Reichsbank von 1942 und Massakern der deutschen Wehrmacht an der griechischen Zivilbevölkerung im Zweiten Weltkrieg in diesem Frühjahr kurz die deutsche Öffentlichkeit beschäftigten, bis sie von der Berliner Regierung brüsk zurückgewiesen wurden, sind deutsche Schulden, die den nationalsozialistischen Vernichtungskrieg erst ermöglichten, bis heute kein Thema. Die Rede ist von bisher nicht ansatzweise beglichenen deutschen Schulden, die aus Verträgen der 1930er Jahre resultieren. Die Geschichte dieser Schulden beginnt noch vor dem Nationalsozialismus, im Jahr 1932. Damals torpedierte die deutsche Regierung endgültig den unter anderem von Frankreich und den USA unterstützten Plan multinationaler Präferenzverträge für die südosteuropäischen Agrarstaaten. Der deutschen Seite gelang es, diesen Plan zunichte zu machen, da Frankreich und Großbritannien letztlich zu wenig Interesse an Importen aus Südosteuropa zeigten. Großbritannien konstituierte mit den Beschlüssen von Ottawa (1932) einen nahezu geschlossenen Wirtschaftsraum, innerhalb dessen den eigenen Kolonien Präferenzen bei der Einfuhr von Agrarprodukten gewährt wurden. Frankreich galt im landwirtschaftlichen Bereich als Selbstversorger und deckte weiteren Bedarf aus seinen Kolonien. Dagegen strebten deutsche Wirtschaft und Politik unter anderem aufgrund der Erfahrung der Seeblockade im Ersten Weltkrieg nach einem blockadesicheren ‚Ergänzungsraum', in dem sie ein *sine qua non* für einen zweiten kriegerischen Griff nach der Weltmacht sahen. Mit den Rohstoffen sollte die Kriegsmaschinerie ins Laufen gebracht und in Bewegung gehalten werden, mit den Agrarprodukten sollte ein Hungern und damit eine Unzufriedenheit der deutschen Bevölkerung wie in den letzten Jahren des Ersten Weltkrieges vermieden werden. Die Sicherung des dafür vorgesehenen ‚Ergänzungsraums' Südosteuropa bildete eine wesentliche Grundlage für das 1929 entwickelte Konzept der deutschen Großraumwirtschaft, das Carl Schmitt später mit dem „Interventionsverbot für raumfremde Mächte" erweiterte. Das Scheitern der jahrelangen internationalen Verhandlungen über Preisgarantien für die südosteuropäischen Staaten eröffnete dem Deutschen Reich 1932 die Chance, diese Großraumwirtschaft mit Südosteuropa als Zufuhrgebiet für Agrarprodukte und kriegswichtige Rohstoffe zu realisieren.

Zunächst wies die deutsche Regierung Anfang 1932 den britischen Plan einer Donauzollkonföderation ohne deutsche Beteiligung zurück. Dann wendete sie sich im März 1932 erfolgreich gegen den von der französischen Regierung vorgelegten Tardieu-Plan. Er sah die Realisierung eines ökonomischen Zusammenschlusses von Österreich, der Tschechoslowakei, Ungarns, Jugoslawiens und Rumäniens vor. Diese Staaten sollten einander eine zehnprozentige Reduzierung der Zollsätze garantieren, weitere Handelshemmnisse abbauen und eine gemeinsame Währung schaffen.[1] Das Deutsche Reich, Frankreich, Großbritannien und Italien sollten den Ländern dieses Donaubundes unter anderem auf dem Gebiet der Zollpolitik Vorteile einräumen. Die Annahme des Plans hätte für das Deutsche Reich, Großbritannien und Italien bedeutet, dass ein nicht unerheblicher Teil ihres Exportes nach Südosteuropa durch präferenzierte Industriegüter aus der Tschechoslowakei verdrängt worden wäre.[2] In einem Runderlass des Auswärtigen Amtes wurde der Tardieu-Plan mit den Worten charakterisiert: „Politisch verspricht sich Frankreich ... eine Verminderung der Anschlussgefahr. ... Der Wirtschaftsexpansion Deutschlands donauabwärts soll ein Riegel vorgeschoben ... werden."[3] Da der Tardieu-Plan auch auf die Zurückdrängung des Einflusses des fa-

1 Jacques Droz: L'Europe Centrale. Evolution historique de l'idee de ‚Mitteleuropa'. Paris 1960, S. 252.
2 Joachim Kühl: Föderationspläne im Donauraum und in Ostmitteleuropa. München 1958, S. 47.

schistischen Italiens in Südosteuropa zielte, wurde er unmittelbar nach seiner Veröffentlichung von der Regierung in Rom abgelehnt. Die deutsche Regierung brauchte sich diesem Veto nur anzuschließen. Um nicht einer Blockadehaltung bezichtigt zu werden, plädierte sie für eine Konferenz der Großmächte Großbritannien, Frankreich, Italien und Deutsches Reich über die Wirtschaftskrise Südosteuropas. Es kam zu Tagungen in London im April 1932 und im italienischen Stresa im September 1932. Dort unterbreitete die französische Delegation den Vorschlag zur Einrichtung eines ‚Ausgleichsfonds' zur Hebung der Preise für südosteuropäische Agrarprodukte. Die deutsche Seite erklärte daraufhin, zu einem finanziellen Beitrag für einen solchen Fonds nicht in der Lage zu sein. Stattdessen bot sie Rumänien, Jugoslawien, Bulgarien und Ungarn Präferenzverträge für Weizen, Mais und Futtergerste an. Da auch die britische Regierung kein Interesse zeigte, am Ausgleichsfonds teilzunehmen, wurde das deutsche Konzept bilateraler Präferenzverträge schließlich akzeptiert. Nach der Zustimmung Großbritanniens und Frankreichs verzichteten auch die USA in diesem Fall und für die Zukunft auf ein Veto gegen derartige Verträge.[4] Noch 1932 unternahmen Vorstandsmitglieder der Deutschen Gruppe des Mitteleuropäischen Wirtschaftstages und der IG Farben in Abstimmung mit der deutschen Regierung intensive Erkundungs- und Verhandlungsreisen nach Jugoslawien, Rumänien und Bulgarien, deren Erkenntnisse zur Konzipierung der in den kommenden Jahren mit diesen Staaten geschlossenen Wirtschaftsverträge genutzt wurden.[5] Bereits vor dem Machtantritt der Hitler-Regierung verbuchten die deutschen Großraumwirtschaftsplaner einen ersten vertraglichen Erfolg. Am 24. Juni 1932 unterzeichnete Bulgarien einen Handels- und Schifffahrtsvertrag mit dem Deutschen Reich. Darin gewährte die deutsche Seite Zollreduzierungen für Mais um 60 Prozent, Futtergerste um 50 Prozent und Weizen um 25 Prozent. Gleichzeitig verpflichtete sie sich, festgelegte Importkontingente dieser Produkte abzunehmen. Im Gegenzug garantierte die bulgarische Regierung Zollsenkungen (bis zu 50 Prozent) für deutsche Industriegüter. Der Vertrag wurde am 22. August 1932 durch ein Clearingabkommen erweitert, das den Warenaustausch weitgehend auf einen devisenlosen Verrechnungsverkehr umstellte.[6]

Mit dem „Neuen Plan" von Reichswirtschaftsminister Hjalmar Schacht, der bereits in der Weimarer Republik den Posten des Reichsbankpräsidenten innehatte, wurden die bilateralen Präferenzverträge 1934 im Rahmen der Großraumwirtschaft zur Regierungsdoktrin erhoben. Ein wesentlicher Hintergrund dieses Planes lag in der deutschen Devisenknappheit in Folge der Weltwirtschaftskrise von 1929. Hatte der deutsche Handelsüberschuss 1932 noch bei ca. einer Milliarde Reichsmark gelegen, so verminderte er sich 1933 bereits auf 667 Millionen. 1934 schloss die Handelsbilanz mit einem Defizit von 284 Millionen Reichsmark ab.[7] Aufgrund dessen empfahl Schacht für die Zukunft den Abschluss bilateraler Clearingverträge. Diese Verträge beinhalteten die Verrechnung gegenseitiger Forderungen, sodass nur die Spitzen, das heißt der Überschuss der Forderungen durch Zahlung oder Gutschrift zu begleichen war. Ein Zwangsclearing, also ein Eintreiben der Schulden, konnte nur von solchen Staaten mit Aussicht auf Erfolg verhängt werden, die im Austausch mit dem Deutschen Reich eine passive Bilanz hatten, denn nur aus den Überschüssen der deutschen Forderungen an das Ausland konnten die alten Forderungen der jeweiligen Staaten befriedigt werden. Kurz nachdem 1934 erste Clearingabkommen getroffen waren, forderte Wirtschaftsminister Schacht die Verbände der deutschen Industrie in geheimen Rundschreiben auf, die Importe aus den Clearingländern zu erhöhen und Exporte dorthin zu drosseln. Der Neue Plan war nicht nur eine kurzfristige Reaktion auf die Devisenknappheit, sondern gleichzeitig ein Instrument für eine planvolle Verlagerung der deutschen Einfuhr. Er richtete den deutschen Außenhandel nach rüstungs- beziehungsweise kriegswirtschaftlichen Prioritäten aus.[8] Er stellte

3 Runderlass des Auswärtigen Amtes, Bülow, 7. 3. 1932. Zit. nach: Marin Seckendorf: Südosteuropakonzeptionen des deutschen Imperialismus in der Zeit von 1918 – 1933/34 unter besonderer Berücksichtigung der nach dem Scheitern der deutsch-österreichischen Zollunion von 1931 entwickelten Konzeption. Diss., Berlin 1980, Bd. I, S. 143.

4 Kühl: Föderationspläne (wie Anm. 2), S. 64 f.; Antonin Basch: The Danube Bassin and the German Economic Sphere. New York 1943, S. 65 f.; 152.

5 Seckendorf: Südosteuropakonzeptionen (wie Anm. 3), Bd. I, S. 176 f.; Dirk Stegmann: Mitteleuropa 1925 – 1934. Zum Problem der Kontinuität deutscher Außenpolitik von Stresemann zu Hitler. In: Dirk Stegmann u. a.: Industrielle Gesellschaft und politisches System. Bonn 1978, S. 219 f.

6 Seckendorf: Südosteuropakonzeptionen (wie Anm. 3), Bd. I, S. 155; Hans-Joachim Hoppe: Bulgarien – Hitlers eigenwilliger Verbündeter. Eine Fallstudie zur nationalsozialistischen Südosteuropapolitik. Stuttgart 1978, S. 38.

7 Hans-Jürgen Schröder: Südosteuropa als ‚Informal Empire' Deutschlands 1933 – 1939. Das Beispiel Jugoslawiens. In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 23/1975, S 73.

den Außenhandel auf bilaterale Abkommen und Verrechnungsverträge um. Das wesentliche Prinzip der neuen Außenhandelspolitik bestand darin, dass das Deutsche Reich so viel wie möglich in Staaten kaufen sollte, die Rohstoffe und Agrarprodukte liefern konnten, und die als Bezahlung anstelle von Devisen deutsche Produkte akzeptierten.[9] Während die Einfuhr von Fertigwaren und Konsumgütern gedrosselt wurde, sollten vor allem die über den Landweg erreichbaren Staaten Südosteuropas diese Agrarprodukte und rüstungsrelevanten Rohstoffe liefern und so unfreiwillig zu Kreditgebern der deutschen Aufrüstung und späteren Kriegsführung werden. Zur Erreichung dieses Ziels erklärte Wirtschaftsminister Schacht die Bereitschaft seiner Regierung, im Rahmen des Verrechnungsverkehrs für bestimmte, im Deutschen Reich dringend benötigte Güter (Soja, Bauxit, Erdöl und Magnesium) Höchstpreise zu zahlen.[10]

Dabei nutze die deutsche Regierung die Exportbedürfnisse der jeweiligen Staaten zur Durchsetzung der Anbindung des ‚Ergänzungsraums' Südosteuropa.

Den Modellfall der auf der Basis des Neuen Plans eingeleiteten deutschen Außenhandelspolitik stellte das am 1. Mai 1934 unterzeichnete deutsch-jugoslawische Handelsabkommen dar. Darin gewährte die deutsche Seite für zahlreiche jugoslawische Ausfuhrprodukte wie Pflaumen, Eier, Äpfel, Weizen, Mais und Schmalz Präferenzen, die durch eine vom Deutschen Reich zu leistende „geheime Rückvergütung" in Höhe von 7,7 Millionen Reichsmark sichergestellt werden sollte. Die jugoslawische Regierung verpflichtete sich zudem zur Lieferung von 150 000 Tonnen Getreide und Fleisch im Rahmen des Verrechnungsverkehrs. Nach wiederholtem Druck der deutschen Regierung lieferte Jugoslawien im Verlauf des Jahres 1934 sogar 173 000 Tonnen Fleisch und 105 000 Tonnen Getreide. Die deutsche Regierung erklärte sich zu einer über den Weltmarktpreisen liegenden Bezahlung bereit. Da dies jedoch nicht in Freidevisen, sondern nur auf dem Papier in Verrechnungsmark geschah, war Jugoslawien gezwungen, seinen Einfuhrbedarf im Deutschen Reich zu decken, und zwar ebenfalls zu höheren als den Weltmarktpreisen. Je mehr der jugoslawische Staat im Rahmen des Clearinghandels lieferte, desto weniger verfügte er über Devisen, desto weniger konnte er auf dem Weltmarkt kaufen und desto stärker war er dem nationalsozialistischen Deutschland ausgeliefert.

Im Juni 1936 unternahm Reichswirtschaftsminister Schacht eine ausgedehnte diplomatische Reise. Sie führte ihn nach Budapest, Belgrad, Sofia, Athen, Ankara, Bagdad und Teheran. Die Reise demonstrierte das deutsche Bestreben, die hegemoniale Großraumwirtschaftspolitik über Südosteuropa in den Nahen und Mittleren Osten auszudehnen. Bei Schachts Aufenthalt in Belgrad verpflichtete sich die jugoslawische Regierung, ihre Handelsbeziehungen zu den Niederlanden, Großbritannien, den USA und anderen Ländern einzuschränken.

Da das Deutsche Reich seinen Lieferverpflichtungen kaum nachkam, summierte sich das Reichsmarkguthaben Jugoslawiens bereits im Juli 1937 auf 21 Millionen Reichsmark.[11] Die deutsche Regierung verband mit dem Clearingvertrag das langfristige Ziel, die jugoslawische Wirtschaft nach deutschen Wünschen zu gestalten.[12] Infolge des Clearingvertrages erreichte das Deutsche Reich 1936 die uneingeschränkte Führungsposition im jugoslawischen Handel. Waren Großbritannien, Frankreich und Italien noch 1933 zu 30 Prozent am jugoslawischen Import beteiligt, fiel ihr gemeinsamer Anteil 1936 auf 13 Prozent. Letzteres entsprach dem deutschen Anteil von 1933, der sich bis 1936 mehr als verdoppelte. Der deutsche Anteil am jugoslawischen Export stieg zwischen Dezember 1935 und Januar 1936 von 29,1 auf 37,3 Prozent.[13]

In einem weiteren Vertrag vom 1. Januar 1934 verpflichte sich die deutsche Seite, nach Warengruppen festgelegte Kontingente bulgarischer Exporte zu über-

8 Hans-Erich Volkmann: Die NS-Wirtschaft in Vorbereitung des Krieges. In: Wilhelm Deist u. a.: Ursachen und Voraussetzungen des Zweiten Weltkrieges. Frankfurt am Main 1979, S. 254.

9 Wilhelm Treue: Das Deutsche Reich und die Westmächte auf dem Balkan. In: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 1/1953, S. 47.

10 John Weitz: Hitlers Bankier Hjalmar Schacht. Wien 1998, S. 250 f.

11 Seckendorf: Südosteuropakonzeptionen (wie Anm. 3), Bd. I, S. 213 f.; Treue: Das Deutsche Reich. (wie Anm. 9), S. 50 f.; Hans-Jürgen Schröder: Deutsche Südosteuropapolitik 1929 – 1936. Zur Kontinuität deutscher Außenpolitik in der Weltwirtschaftskrise: In: Geschichte und Gesellschaft 2/1976, S. 26; György Ránki: Economy and foreign policy. The struggle of the great powers for hegemony in the danube valley 1919 – 1939, New York 1983, S. 158; Roland Schönfeld: Deutsche Rohstoffsicherungspolitik in Jugoslawien 1934 – 1944. In: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 24/1976, S. 217.

12 Volkmann: Ursachen und Voraussetzungen (wie Anm. 8), S. 260.

13 Ránki: Economy and foreign policy (wie Anm. 11), S. 153; Zivko Avramovski: The international isolation of Yugoslavia: An objective of German foreign policy in the period from 1933 – 1939. In: Institute of Contemporary History. Belgrade 1977, S. 268 f.

nehmen. Dabei sollte Bulgarien vor allem Fettprodukte und Textilfasern liefern, mit der deutschen Zusicherung, jede angebotene Menge zu Preisen über dem Weltmarktniveau abzunehmen.

Rumänien verpflichtete sich im März 1935 in einem Vertrag zur Lieferung von 150 000 Tonnen Fleisch und 500 000 Tonnen Futtergetreide. Ein weiterer Anteil im Rahmen des Clearings entfiel auf das rumänische Erdöl, das damals von großer Bedeutung war. Nach Abschluss des Clearingvertrages wurden deutsch-rumänische Regierungsausschüsse eingerichtet, die erstmals im September 1935 zusammentraten und von da an jährlich den Umfang und die Zusammensetzung des bilateralen Handels festlegten.

Bereits im Dezember 1934 erreichten die deutschen Schulden im Rahmen aller Clearingverträge eine Summe von 450 Millionen Reichsmark, der größte Teil gegenüber Ländern Zentral- und Südosteuropas. Im März 1935 war diese Summe auf 567 Millionen Reichsmark gestiegen. Hatten die südosteuropäischen Länder deutsche Überschüsse einbehalten wollen, so sahen sie sich nun unbezahlten deutschen Defiziten gegenüber, sodass der Clearinghandel für die deutsche Wirtschaft die Wirkung verdeckter Anleihen erzielte.[14] Unbeschadet dieser Schulden erreichte das Deutsche Reich im Handel mit den Clearingstaaten als Großabnehmer von Agrarprodukten und Rohstoffen eine höhere Bewertung der Reichsmark, als durch die einheimische Kaufkraft gerechtfertigt gewesen wäre. Dies implizierte eine relative Abwertung der anderen Währungen und niedrigere deutsche Importpreise. Die Überbewertung der Reichsmark beeinflusste nicht nur den Handel der Clearingländer mit dem Deutschen Reich, sondern ebenso deren interne Preisentwicklung und ihren Außenhandel im Allgemeinen. Die hohen Preise, die der deutsche Staat auf dem Papier zusicherte, wirkten auf das innere Preisniveau der Clearingländer und verteuerten ihre Exportwaren so sehr, dass andere Staaten vom Kauf abgeschreckt wurden. Ihre Möglichkeiten, für nicht-deutsche Importe zahlen zu können, verringerten sich. 1938 hatte der deutsche Staat Clearingverträge mit Argentinien, Brasilien, Chile, Dänemark, Estland, Finnland, Griechenland, dem Iran, Italien, Jugoslawien, Lettland, den Niederlanden, Österreich, Polen, Portugal, Rumänien, der UdSSR, Spanien, Schweden, der Schweiz, der Tschechoslowakei, der Türkei, Ungarn und Uruguay abgeschlossen.[15] Dabei gerieten die Länder Südosteuropas aufgrund ihrer fehlenden Alternativen in besonders starke Abhängigkeit zum Deutschen Reich. Die Außenhandelspolitik des Neuen Planes erwies sich sowohl als kurzfristige Notlösung als auch in ihren langfristigen Zielsetzungen als erfolgreich. Kurzfristig gelang es, die notwendige Einfuhr trotz der begrenzten Devisenlage sicherzustellen. Langfristig leiteten die Clearingverträge den angestrebten Strukturwandel und die geografische Konzentration des deutschen Außenhandels auf Südosteuropa ein. Die Einfuhr von Halb- und Fertigwaren wurde ebenso wie die Ausfuhr von deutschen Rohstoffen erheblich eingeschränkt.[16] Die Länder Südosteuropas wurden mittels des Neuen Plans zur wichtigsten deutschen Rohstoff- und Agrarproduktbasis. Gleichzeitig wurde ihr Außenhandel vom Deutschen Reich in jeder Beziehung kontrolliert und reglementiert, sie mussten ihre Produktion und Ausfuhr zunehmend am Bedarf der deutschen Wirtschaft orientieren. So gewannen die Deutsche Bank und die Dresdner Bank in Bulgarien die Kontrolle über weite Teile der Industrie. Innerhalb des kontingentierten Clearingsystems konnte die deutsche Seite als *ultima ratio* immer mit einem partiellen oder völligen Einfuhrstopp für einzelne Produkte oder mit einer ‚Überprüfung' der gesamten Wirtschaftsbeziehungen drohen. Durch das künstliche Hochtreiben der Preise im Verrechnungsverkehr wurden die Staaten Südosteuropas zunehmend aus dem Weltmarkt herausgelöst, mit dem Resultat, dass die deutsche Seite ihnen letztlich die Austauschraten diktieren konnte. So wurden sie auf den Status informeller deutscher Kolonien degradiert. Darüber hinaus wurden sie im Rahmen der Clearingverträge zu unfreiwilligen Kreditgebern, während das Deutsche Reich von Großbritannien, Frankreich und den USA keine Kredite mehr erhielt.[17]

14 Basch: The Danube Bassin. (wie Anm. 4), S. 172; Joachim Drews: Vom Soja-Anbau zum ‚Wohltat'-Vertrag. Der ökonomische Anschluss Rumäniens an das Deutsche Reich. In: Christoph Diekmann u. a. (Hg.): Besatzung und Bündnis. Deutsche Wirtschaftsstrategien in Ost- und Südosteuropa. Beiträge zur nationalsozialistischen Gesundheits- und Sozialpolitik. Bd. 12, Berlin; Göttingen 1995, S. 70 f.; Norbert Mühlen: Der Zauberer. Leben und Anleihen des Dr. Hjalmar Schacht. Zürich 1938, S. 125 f.

15 Basch: The Danube Bassin. (wie Anm. 4), S. 174 f.; Mühlen: Der Zauberer (wie Anm. 14), S. 122 f.; Hugh Seton-Watson: Osteuropa zwischen den Kriegen 1918 – 1941. Paderborn 1948, S. 440; Elisabeth Wiskemann: The ‚Drang nach Osten' continues. In: Foreign Affairs 4/1939, S. 767.

16 Avraham Barkai: Das Wirtschaftssystem des Nationalsozialismus. Der historische und ideologische Hintergrund 1933 – 1936. Köln 1977, S. 139 f.

17 Basch: The Danube Bassin (wie Anm. 4), S. 219 f.; Schröder: Deutsche Südosteuropapolitik (wie Anm. 11), S. 30; Seckendorf: Südosteuropakonzeptionen. (wie Anm. 3), Bd. 2, S. 74; Klaus Sohl: Die Kriegsvorbereitungen des deutschen

Während sich den Ländern Südosteuropas kaum Alternativen zum Export in das Dritte Reich boten, verkaufte die deutsche Seite einen erheblichen Teil des beispielsweise im Clearinghandel von Jugoslawien bezogenen Getreides in Rotterdam und London gegen Devisen zum Weltmarktpreis. So verschaffte sich das nationalsozialistische Deutschland Mittel zum Kauf kriegswichtiger Rohstoffe, die nicht aus Südosteuropa zu beziehen waren.[18]

Um ihre Clearingguthaben abzubauen, bestellten die Regierungen der Länder Südosteuropas in den folgenden Jahren viele Waren aus dem Deutschen Reich, die sie zuvor von anderen Industrienationen bezogen hatten.[19] Die deutsche Wirtschaft nutzte ihre komfortable Position zur Lieferung von Produkten, für die es in den südosteuropäischen Ländern kaum Verwendung gab, wie Kieferprothesen, Schreibmaschinen, Spielzeug und ausrangierten Rüstungsgütern. Darüber hinaus wurden zahlreiche deutsche Chemieerzeugnisse zu überhöhten Preisen nach Südosteuropa exportiert.[20] Dennoch stiegen die deutschen Clearingschulden immer weiter an.

Nachdem das Ziel der deutschen Politik, ganz Südosteuropa vom Weltmarkt abzuschneiden und unwiderruflich an die eigene Großraumwirtschaft anzubinden, Mitte der 1930er Jahre offensichtlich wurde, stieß die deutsche Clearingpolitik auf wachsenden Widerstand. Vor allem Rumänien und Jugoslawien drängten auf eine Verringerung ihrer Sperrguthaben und weigerten sich, Produkte, die sie auf dem Weltmarkt gegen Devisen zu verkaufen hofften, in größeren Mengen in das Deutsche Reich auszuführen. Rumänien limitierte 1937 seinen Export von Erdöl und Erdölprodukten in das Deutsche Reich auf 20 Prozent. Jugoslawien weigerte sich, Kupfer im Clearing zu liefern und verlangte die Zahlung in Devisen.[21] Im Dezember 1937 versuchte die rumänische Regierung in Verhandlungen mit dem Deutschen Reich, eine Ausweitung des deutsch-rumänischen Handels im Clearing zu stoppen. Sie wollte das Handelsvolumen auf dem Stand von 1937 einfrieren. Der deutsche Einfluss auf den rumänischen Außenhandel war jedoch bereits so groß geworden, dass sich die Regierung in Bukarest nicht durchsetzen konnte. So konnte der deutsche Verhandlungsführer Wohltat, Görings wichtigster Sonderemissär in südosteuropäischen Wirtschaftsfragen, seinem Vorgesetzten mitteilen, dass „nach langen schwierigen Verhandlungen“ ein neuer Handelsumfang festgelegt werden konnte, der um ein Drittel über dem des Vorjahres lag.[22] Die Absetzbemühungen der Staaten Südosteuropas liefen ins Leere, da die Preise ihrer Hauptexportprodukte durch die deutsche Präferenzpolitik drastisch gestiegen waren und sie deshalb auf dem Weltmarkt Mitte der 1930er Jahre noch weniger konkurrenzfähig waren als vor 1929.[23] Die Hoffnungen der südosteuropäischen Regierungen, als Rückfluss für den Export ihrer landwirtschaftlichen Produkte Importe zur Unterstützung ihrer Industrialisierungspolitik zu erhalten, erfüllten sich nicht.

Der Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich und die nationalsozialistische Zerschlagung der Tschechoslowakei 1938 manifestierten die deutsche Hegemonialstellung in Südosteuropa. Das Oberkommando der deutschen Wehrmacht sah die wesentliche wehrwirtschaftliche Bedeutung der Einverleibung Österreichs in der Tatsache, dass das Deutsche Reich „nunmehr unmittelbar an den südosteuropäischen Raum“ angrenze, „der als Nahrungsmittel- und Rohstofflieferant und als Absatzgebiet für die industriellen Fertigerzeugnisse sein natürliches Hinterland darstellt.“[24] Zeitgleich zum Anschluss Österreichs im März 1938 erlangten deutsche Firmen auf der Basis eines Vertrages die Kontrolle über bulgarische Blei- und Zinkminen. Zudem verpflichtete sich die bulgarische Regierung für einen Zeitraum von fünf Jahren zu Rohstofflieferungen im Wert von 1,5 Millionen Reichsmark auf dem Verrechnungsweg.[25]

Imperialismus in Bulgarien am Vorabend des zweiten Weltkrieges. In: Jahrbuch für Geschichte der UdSSR und der volksdemokratischen Länder Europas. Bd. 3. Berlin/DDR 1959, S. 97.

18 Treue: Das Deutsche Reich (wie Anm. 9), S. 49; Kühl: Föderationspläne (wie Anm. 2), S. 63.

19 Basch: The Danube Bassin. (wie Anm. 4), S. 180 f.; Arnold J. Toynbee: Germany's Drang nach Südosten. In: Survey of International Affairs, Royale Institute. London 1936, S. 526 f.

20 Seton-Watson: Osteuropa (wie Anm. 15), S. 440; Leposava Cvijetic: The ambitions and plans of the Third Reich with regard to the integration of Yugoslavia into the so-called Grosswirtschaftsraum. In: Institute for Contemporary History. Belgrad 1977, S. 195; Hans Radandt: Die IG Farbenindustrie AG und Südosteuropa bis 1938. In: Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte 1966, Teil 3, S. 56 f.

21 Basch: The Danube Bassin. (wie Anm. 4), S. 178.

22 Drews: Vom Soja-Anbau zum ‚Wohltat'-Vertrag (wie Anm. 14), S. 73.

23 Bernd Jürgen Wendt: England und der deutsche ‚Drang nach Südosten'. Kapitalbeziehungen und Warenverkehr in Südosteuropa zwischen den Weltkriegen. In: Imanuel Geiss; Bernd Jürgen Wendt (Hg.): Deutschland in der Weltpolitik des 19. und 20. Jahrhunderts. Düsseldorf 1973, S. 505.

24 OKW: Stand der wirtschaftlichen Lage, 1. 4. 1938. Zit. n.: Volkmann: Die NS-Wirtschaft (wie Anm. 8), S. 501.

25 Sohl: Die Kriegsvorbereitungen (wie Anm. 17), S. 104 f.;

Anfang Februar 1939 reiste Görings Ministerialdirektor Wohltat zu Vertragsverhandlungen nach Bukarest. Die rumänische Regierung wehrte sich zunächst gegen eine von deutscher Seite zum Zentralpunkt bilateraler Abmachungen erklärte „industrielle Zusammenarbeit in einem gemischten Industrieausschuss", da sie zu recht befürchtete, das Deutsche Reich würde „ihr die Selbstbestimmung bei der Industrialisierung bestreiten."[26] Erst nach massivem deutschem Druck und unter dem Eindruck der deutschen Intervention in der Resttschechoslowakei stimmte die rumänische Regierung einem umfassenden Wirtschaftsabkommen zu. Der am 23. März 1939 paraphierte deutsch-rumänische Wirtschaftsvertrag wurde zum Modell der dauerhaften Einbindung Südosteuropas in die deutsche Kriegswirtschaft. Erstmals nahm ein Industriestaat direkten Einfluss auf die langfristige Wirtschaftspolitik eines anderen Staates. Auf der Grundlage des Vertrages sollte die gesamte rumänische Wirtschaft langfristig in den deutschen Großraum eingepasst und umgeformt werden. Auf die Entwicklung einer nennenswerten eigenen Fertigwarenindustrie hatte Rumänien zu verzichten. Der Vertrag manifestierte die bis dahin weitestgehende staatsrechtliche Umsetzung des seit Ende der 1920er Jahre propagierten Ergänzungswirtschaftskonzepts. Das auf einen Zeitraum von fünf Jahren angelegte Abkommen sah vor, den deutschen Anteil am rumänischen Außenhandel auf 45 Prozent auszudehnen, wobei die rumänische Agrar- und Rohstoffproduktion auf die Nachfrage der deutschen Wirtschaft ausgerichtet wurde. Dies implizierte eine forcierte Förderung, Verarbeitung und Auslieferung von Erdöl, Mangan, Kupfer, Bauxit, Chromerz und anderen Rohstoffen. Im Einzelnen enthielt der Vertrag unter anderem folgende Punkte:

– Ausbau und Lenkung der rumänischen Agrarwirtschaft mit dem Ziel eines verstärkten Anbaus von Futtermitteln, Ölfrüchten und Faserpflanzen;
– deutsche Beteiligungen an rumänischen Banken;
eine forcierte Erschließung der rumänischen Bodenschätze durch gemeinsame deutsch-rumänische Gesellschaften;
– Realisierung eines großzügigen Erdölprogramms, ebenfalls durch eine deutsch-rumänische Gesellschaft.[27]

Das auf dieser Grundlage devisenlos und auf Pump zur Verfügung gestellte rumänische Erdöl wurde zum wichtigsten Treibstoff der deutschen Rüstungsmaschinerie im Zweiten Weltkrieg.

Zuletzt gab die jugoslawische Regierung im Sommer 1939 dem Drängen der deutschen Seite nach und akzeptierte für deutsche Rüstungslieferungen eine Aufstockung der in den bestehenden Clearingverträgen festgelegten Rohstoffkontingente.[28] Auf Grundlage dieser Verträge und der Sicherung des „Hinterlandes" Südosteuropa konnte Hitler-Deutschland seinen Angriffs- und Vernichtungskrieg starten. Doch als diese Rohstoffbasis nach Massenprotesten in Belgrad gegen die Unterzeichnung des Dreimächtepaktes und dem folgenden Sturz der jugoslawischen Regierung im März 1941 plötzlich gefährdet war, musste der für das Frühjahr 1941 geplante deutsche Überfall auf die Sowjetunion verschoben werden. Stattdessen ordnete Hitler Anfang April den Krieg gegen Jugoslawien und die Bombardierung Belgrads an. Die folgende Zerstückelung Jugoslawiens und die Besetzung Griechenlands ermöglichte die endgültige Kontrolle über das ökonomisch und strategisch unerlässliche „Hinterland" Südosteuropa und den Krieg gegen die Sowjetunion ab Juni 1941.

Die aus den Clearingverträgen resultierenden deutschen Schulden gegenüber den Staaten Südosteuropas sind bis heute nicht beziffert, geschweige denn beglichen. Den einzigen Ansatz bildet bis heute die Recherche des rumänischen Ökonomen Radu Golban im Jahr 2010. Er fand im Archiv der rumänischen Nationalbank eine „Saldennachweisung" der Deutschen Verrechnungskasse vom 7. September 1944. Danach summierten sich die aufgrund der Clearingverträge vor dem Krieg und dem Abkommen vom März 1939 aufgehäuften deutschen Schulden gegenüber Rumänien im September 1944 auf 1,126 Milliarden Reichsmark.

Heute belaufen sich diese Schulden, so die vorsichtige Schätzung von Golban, mit rund 2,5 Prozent verzinst, auf 18,8 Milliarden Euro. Würden die von Walter Funk, dem letzten Reichsbankpräsidenten, für konsolidierte Clearingschulden vorgesehenen 4 Prozent Zinsen anfallen, so wäre der Betrag noch um einiges höher. 1973 erinnerte der damalige rumänische Staatspräsident Ceaușescu im Gespräch mit Willy

Hoppe: Bulgarien – Hitlers eigenwilliger Verbündeter (wie Anm. 6), S. 49.

26 Bericht Wohltats an Göring über seine Verhandlungen in Bukarest, 27. 3. 1939. Siehe: Akten zur deutschen auswärtigen Politik 1918 – 1945. Aus dem Archiv des Auswärtigen Amtes. Serie D: 1937 – 1941. Bd. 6. Göttingen 1969 – 1970, S. 136.

27 Ebd. S. 76 f.; Volkmann: Die NS-Wirtschaft (wie Anm. 8), S. 344 f.; Alfred Kube: Pour le mérite und Hakenkreuz. Hermann Göring im Dritten Reich. München 1986, S. 287.

28 Volkmann: Die NS-Wirtschaft (wie Anm. 8), S. 346.

Brandt an diese noch nicht beglichenen deutschen Schulden. Brandt würgte die Diskussion brüsk mit einem Verweis auf das Londoner Schuldenabkommen von 1953 ab, durch das alle aus der Zeit des Zweiten Weltkrieges resultierenden gegenüber Deutschland erhobenen Entschädigungsforderungen abschließend geklärt seien. Ebenso reagierte die Merkel-Regierung 2010 auf eine Anfrage der Linken, der die Recherchen Golbans zugrunde lagen. Der Verweis auf das Londoner Schuldenabkommen ist im doppelten Sinne falsch. Denn erstens gibt es eine Vielzahl von Entschädigungsansprüchen verschiedener Opfergruppen, die im Londoner Schuldenabkommen nicht geregelt wurden und zweitens gehen die deutschen Clearingschulden gegenüber Rumänien und allen anderen Staaten, mit denen Verrechnungsverträge geschlossen wurden, wie dargestellt, nicht auf die Kriegszeit vom September 1939 bis Mai 1945 zurück, sondern auf die bilateralen Präferenzverträge ab 1932 und den „Neuen Plan" von 1934 bis zu den Verträgen mit Rumänien und Jugoslawien im Frühjahr und im Sommer 1939. Diese Verträge und die daraus resultierenden deutschen Schulden sind somit kein Resultat des Krieges, sondern bildeten eine Grundlage der Finanzierung, Vorbereitung und Durchführung des nationalsozialistischen Vernichtungskrieges. Doch keine Regierung wagt bis heute, diese Schulden gegenüber dem Nachfolgestaat des Dritten Reiches einzufordern.

Die direkte Einflussnahme auf die langfristige Wirtschaftspolitik eines anderen Staates, die das Dritte Reich praktizierte und womit es eine Hegemonie eigener Art schuf, eine, womit die Souveränität der anderen Staaten dauerhaft zunichte gemacht wurde, mag als Präzedenzfall für die heutige deutsche Diktatpolitik gegenüber Griechenland erscheinen – und die Proteste gegen diese Politik berufen sich eben darauf, wenn sie Kanzlerin Merkel ein Hitlerbärtchen aufmalen. Tatsächlich handelt es sich auch hier um direkte Einflussnahme und Eingriff in die Kernbereiche souveräner Haushaltspolitik, doch ist heute der Hebel dazu die gemeinsame Währung, die allerdings in Gestalt jener Verrechnungsmark bereits vorweggenommen wurde, und die Brüsseler Institutionen: Gedroht wird in den neuen Formen von politischer Hegemonie nicht mit militärischer Gewalt, sondern mit dem Entzug von ‚frischem Geld', letztlich dem Verlust des Euro. Die Voraussetzungen allerdings, dass Deutschland dazu imstande ist, liegen im Vernichtungskrieg, den mitzufinanzieren die anderen Staaten mit jener Politik gezwungen wurden.

Gerhard Scheit

Jüdischer Israelhass?

I

In seinen *Réflexions sur la question juive* schreibt Jean-Paul Sartre, dass es „uns" – die Nichtjuden – nichts angehe, ob ein Jude angesichts des Antisemitismus sich so oder anders verhalte, ob er im Sinne des Judentums „authentisch" sei oder nicht.[1] In dieser Weise versteht Sartre offenbar auch die „militante Liga gegen den Antisemitismus", zu deren Gründung er aufruft, als eine Unternehmung, die sich unabhängig von den Juden dem Kampf gegen den Antisemitismus widmen soll, gleichsam als Entsatz für jene Organisationen, womit die Juden selbst sich diesem Kampf widmen und dafür sogar „Martyrium" in Kauf nehmen müssen.[2]

Dabei umgeht Sartre allerdings zuletzt eine Frage, die sich jede wirkliche ‚Liga' stellen muss, sobald sie sich konstituiert, umso mehr, wenn es eine militante ist; eine Frage, die er im Prinzip selbst bereits durch die problematische Unterscheidung zwischen „Authentizität" und „Inauthentizität" im Judentum aufgeworfen hat. Denn diese Unterscheidung geht die nichtjüdischen Aktivisten gegen den Antisemitismus insofern dann doch etwas an, als sie die eigene „Wahl" betreffen könnte, nicht zuletzt, was die Methoden und Mittel bei jeglicher Aktivität gegen die Antisemiten anlangt. Sobald als Kriterium der Unterscheidung nicht mehr das mögliche Martyrium, sondern die Selbstverteidigung im unmittelbaren Sinn gilt – die Existenz des Staats Israel bedeutet hier einen qualitativen Sprung –, lässt sich der fragliche Appell zum Kampf gegen den Antisemitismus als einem, der ohne Juden zu führen wäre, weil der Antisemitismus kein jüdisches Problem sei, ebenso kritisieren wie umgekehrt Sartres Begriff der Authentizität als jüdisches Problem: Eben *weil* der Antisemitismus ein Problem der Antisemiten ist und kein jüdisches, wie Sartre weiß, müssen gerade die Formen, in denen sie abzuwehren und anzugreifen sind, zum springenden Punkt werden, an dem sich ebenso das faktische Verhältnis jedes Nichtjuden zum Antisemitismus wie das Wahrheitsmoment im problematischen Begriff der Authentizität zeigt. Dieser Begriff verdeckt eher als dass er sichtbar machte, wa-

1 Jean-Paul Sartre: Überlegungen zur Judenfrage. Hrsg. v. Vincent v. Wroblewsky. Reinbek 1994, S. 82.
2 Ebd. S. 90.

rum es hier um das rückhaltlose Bewusstsein der Vernichtungsdrohung geht. Und ihr gegenüber, die sie unmittelbar nicht betrifft, bleibt den Nichtjuden unter keinen Umständen die Anstrengung erspart, jeweils selbst zu beurteilen, mit wem unter all denen, auf die der antisemitische Wahn zielt, dieser Wahn sich nicht allein am effektivsten, sondern vielleicht überhaupt nur bekämpfen lässt; und wer nicht in Frage kommen kann, weil er dem Antisemitismus, obwohl von ihm bedroht, Vorschub leiste. Angesichts der gegenwärtigen Lage des jüdischen Staats, der mehr als sechs Jahrzehnte nach der Gründung wieder in gesteigertem Grad gefährdet ist, können die einander ausschließenden Definitionen für seine Todfeinde, Hamas und Hisbollah, wie sie Judith Butler auf der einen Seite und Benjamin Netanjahu auf der anderen formulieren, die klarste Auskunft über die Notwendigkeit solcher Urteilskraft geben. Die Einsicht in diese Notwendigkeit kann aber nichts an der Erkenntnis ändern, dass letztlich doch immer die Gesamtheit der Juden von der antisemitischen Drohung ins Visier genommen wird, so wie die Raketen, die von jenen Gruppen auf Israel abgefeuert werden, auch auf die Mitglieder von *Gush Shalom* zielen. Die Erkenntnis selber ist vielmehr Teil des Urteils und hat als solcher einzugehen in die konkreten Formen, die Intention der Antisemiten zu durchkreuzen.

Diese unauflösbar und im fatalsten Sinn paradoxe Konstellation ist der Bezeichnung des „jüdischen Antisemiten" eingeschrieben, für die heute das politische Engagement von Noam Chomsky, Norman Finkelstein oder Judith Butler als paradigmatisch gelten kann. Sie zu erhellen, ist für alle Bestrebungen, dem Antisemitismus sich entgegenzustellen, unerlässlich. Wird sie aber als „jüdischer Selbsthass" aufgefasst, so findet bereits eine symptomatische Verschiebung statt: Denn dabei wird im Inneren des einzelnen Juden fixiert, was in Wahrheit außerhalb entspringt. Eben das wusste Theodor Lessing in seiner Darstellung jüdischer Antisemiten wie Otto Weininger und Arthur Trebitsch, die bereits den Titel *Jüdischer Selbsthaß* trug[3], noch durchaus zu betonen: Wenn der Druck der antisemitischen Gesellschaft so groß geworden ist und für den Einzelnen unmittelbar spürbar wird, dann kann im Judentum selbst die Verblendung wirksam werden, mit dem Aggressor sich zu identifizieren. Eben das wird in der Rede vom Martyrium des authentischen Juden verschleiert, denn in ihr fallen Widerstand gegen den Angreifer und Identifikation mit ihm förmlich in eins.

II

Das Kapitel über die Elemente des Antisemitismus aus der *Dialektik der Aufklärung* von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer zeigt auf signifikante Weise, wie erhellend eine quasi spielerische, heuristische Identifikation mit den Antisemiten, ein Hineinversetzen in deren Psyche, sein kann, um das ganze Potential dieses Wahns offenzulegen. Aber selbst bei Otto Weininger, bei dem von solchen Erkenntnisinteressen überhaupt nicht die Rede sein kann, ist noch erstaunlich, dass er bestimmte Mechanismen dieser „pathischen Projektion" (Adorno/Horkheimer) offenzulegen vermag, denen nachzugeben er zugleich bereit ist. Dieses Moment der Selbstreflexion, das mit der jüdischen Herkunft zu tun hat, erlaubt es ihm an einigen neuralgischen Punkten in seinem Buch *Geschlecht und Charakter* von 1903, dem eigenen Antisemitismus fast auf den Grund zu gehen und darin die nichtjüdischen Antisemiten zu demaskieren wie kaum jemand vor ihm. „Tatsächlich ist das Buch beides", schreibt Christine Achinger: „der Versuch, radikal misogyne und judenfeindliche Überzeugungen zum philosophischen System zu machen, und einer der ersten Texte, in denen Antisemitismus und Frauenhass als Resultat von Projektion verleugneter Anteile des Selbst nach außen beschrieben werden. *Geschlecht und Charakter* ist insofern ein antisemitischer Text und zugleich eine Theorie des Antisemitismus. Hier manifestiert sich mit besonderer Deutlichkeit einer jener Züge, die das Interesse an Werk und Autor für mehr als ein Jahrhundert wachgehalten haben: die eigentümliche Mischung aus Scharfsicht und Verblendung, mit der Weininger seine Obsessionen bis zu einem Punkt vorantreibt, an dem der Text zumindest für Momente sich selbst durchsichtig zu werden scheint."[4]

Voraussetzung für die Scharfsicht ist allerdings, dass Weininger im Judentum keine Rasse und keine Konfession, keinen Glauben, sieht – und auch keine Weltverschwörung. Wenn er vom Judentum spreche, so meine er „nie den einzelnen und nie eine

3 Theodor Lessing: Der jüdische Selbsthaß [1930]. München 1984.

4 Christine Achinger: „Wer immer das jüdische Wesen haßt, der haßt es zunächst in sich" – Otto Weininger als Theoretiker und Praktiker des Antisemitismus In: Hans-Joachim Hahn; Olaf Kistenmacher (Hg.): Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft. Zur Geschichte der Antisemitismusforschung vor 1944. Berlin 2015, S. 209 f.

Gesamtheit, sondern den Menschen überhaupt, sofern er Anteil hat an der platonischen Idee des Judentums. Und nur die Bedeutung dieser Idee gilt es mir zu ergründen."[5] Diese Idee galt es für Weininger für jeden und in jedem Menschen zu bekämpfen. Manches erinnert dabei sogar an Theodor Herzls Charakterisierung des „Mauschel" als eines „Typus" der „in den Zeiten immer wiederkehrt, der fürchterliche Begleiter des Juden, und vom Juden so unzertrennlich, daß man beide miteinander stets verwechselt hat. Der Jude ist ein Mensch, wie andere, nicht besser, nicht schlechter ... Mauschel hingegen ist die Verzerrung des menschlichen Charakters, etwas unsagbar Niedriges und Widerwärtiges."[6] Wollte aber Herzl damit diejenigen charakterisieren, die sich letztlich auch dem Zionismus und damit der Selbstverteidigung der Juden entgegenstellten, so wird aus einer solchen Typologie bei Weininger, unter anderem weil er vom Zionismus nichts wissen will, ein ‚metaphysischer' Angriff auf die Juden als solche.

Erst bei Arthur Trebitsch ist die Identifikation mit dem Aggressor vollständig: Nicht nur, dass Trebitsch von Houston Stewart Chamberlain und anderen Rassentheoretikern die gesamte ‚Begründung' des Antisemitismus übernahm und zustimmend den „Kernspruch, den das Volk geprägt" habe: „In der Rasse liegt die Schweinerei"[7] zitierte, er machte sich zugleich den Wahn der Weltherrschaft der Juden zu eigen, wodurch die rassentheoretischen Ableitungen erst zur Imagination einer Gegenrasse weiterentwickelt werden konnten: einer „Rasse der Rasselosigkeit", die alle anderen beherrsche und in den Untergang treibe – so formuliert es Trebitsch bereits in seinem Buch *Geist und Judentum*, das er 1917 schrieb.[8] Schließlich nimmt er in *Deutscher Geist oder Judentum* von 1921 auch wörtlich Anleihe bei den *Protokollen der Weisen von Zion* und versucht, den Kampf gegen das Judentum durch biologistische Formulierungen anzuheizen, die den Vergleich mit Hitlers *Mein Kampf*, nur wenig später entstanden, nicht scheuen müssen.[9]

Was also für Weininger ein innerer Konflikt zwischen platonischen Ideen in jedem einzelnen Menschen war, das wird bei Trebitsch in Anlehnung an Wagner und Chamberlain zu einem Krieg zwischen jüdischer und „arischer" Weltordnung. Denn das den Juden Unterstellte verrät die Intentionen der Antisemiten nur allzu deutlich – und darum strebt auch Trebitsch zuletzt eine „germanische Weltordnung" an: Sieg der Sittlichkeit als „Erdverwaltung durch die Deutschen".[10] Da er aber die eigene Herkunft aus dem Judentum nicht abstreiten kann, nimmt er, was seine eigene Person betrifft, immer wieder auf groteskeste Weise Anlauf zu Erklärungen, so als ob er *ad personam* den Status des Ehrenariers im Dritten Reich vorwegnehmen habe wollen: „ich bin kein Jude, war nie einer und werde niemals einer sein!"[11] Es sei nur eine „fixe Idee" der Arier, dass er Jude sei. Durch „ein Wunder" jedoch wäre er selbst „vor aller Judenblütigkeit bewahrt und mit reinem Arierblute gesegnet"; oder er folgt der Lehre, „daß die in der dritten Generation getauften Juden sich zu Germanen umwandeln" können[12] und setzt der Rassentheorie dann doch voraus, dass letztlich der Geist den Körper baue.[13] Trebitsch verfiel schließlich ganz dem Verfolgungswahn und vermutete überall eine geheime Brüderschaft der Juden, die ihn ermorden wolle. Anders wäre es ihm auch nicht möglich gewesen, sich vollständig mit dem Aggressor zu identifizieren, ohne sich umzubringen. Wirklich „grau-

5 Otto Weininger: Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung [1903]. Im Anhang: Weiningers Tagebuch, Briefe Otto Weiningers u. a. München 1997, S. 409. „Man darf das Judentum nur für eine Geistesrichtung, für eine psychische Konstitution halten, welche für alle Menschen eine Möglichkeit bildet ..." (S. 406). Damit hebt er die eigenen, eben noch geäußerten, rassistisch-anthropologischen Spekulationen über die Genese des Judentums als Mischform aus „Negern" und „Chinesen" oder „Mongolen" (S. 404f.) wieder auf.

6 Theodor Herzl: Mauschel [1897]. Gesammelte Zionistische Werke in fünf Bänden. Bd. 1. Zionistische Schriften. Hrsg. v. Leon Kellner. 3. Aufl. Berlin 1934, S. 210 f.

7 Arthur Trebitsch: Geist und Judentum. Wien; Leipzig 1919, S. 23.

8 Ebd. S. 47; 235. Besonders deutlich bei Trebitsch auch die Verkörperung des Geldes durch das Judentum, die diesem Weltherrschafts-Wahn zugrunde liegt: „Und dann überflutet's das Land wie Heuschreckenschwarm und schleicht sich ein wie Seuche zwischen den Bedürftigen und des selbsttätig Schaffenden ersehnte Gaben. Und – wie dieser Krieg es so furchtbar gezeigt hat – da schieben sie ihre überflüssigen und ohnmächtigen Existenzen zwischen die beiden, klemmen sich stöhnend und schwitzend vor Geschäftigkeit darein, reißen den Abgrund auf, breiter und breiter, zwischen Käufer und Ware, sich und ihrem Gewinn eine nicht mehr entbehrliche Basis der Entfaltung zu bereiten! Und die armen Menschen keuchen unter der Last des aufgezwungenen Zwischenmannes." (Ebd. S. 237.)

9 Zum Beispiel: der „so hoffnungsfreudig als überwindbar in ‚Geist und Judentum' hingestellte *morbus judaicus* aber droht, bis ans Lebensmark vergiftend, vorzudringen"; es handle sich um einen „als Gift erkannten Fremdstoff im Blute" usw. Arthur Trebitsch: Deutscher Geist oder Judentum. In: Der brennende Mensch. Das geistige Vermächtnis von Arthur Trebitsch. Hrsg. v. Roderich Müller-Guttenbrunn. Leipzig 1930, S. 263.

10 Zit. n. Lessing: Jüdischer Selbsthass (wie Anm. 3), S. 114 f.

11 Trebitsch: Geist und Judentum (wie Anm. 7), S. 174.

12 Lessing: Jüdischer Selbsthass (wie Anm. 3), S. 115 f. Vgl. hierzu Trebitsch: Deutscher Geist oder Judentum (wie Anm. 9), S. 355.

13 Trebitsch: Geist und Judentum (wie Anm. 7), S. 28.

enhaft", so Theodor Lessing, mutet es an, dass er auch noch die „arischen Forscher" aufforderte, „an ihm zu experimentieren. Man möge seinen Schädel messen. Er habe durchaus den dolichokephalen Goten- und Nordgermanenschädel. Man möge sein Blut untersuchen. Es reagiere durchaus als reines Germanenblut. Auch sein Gehirn sei das typische Germanenhirn."[14]

III

So wie der Antisemitismus durch die Gründung des Staates Israel sich in bestimmten Aspekten verändert hat, ohne dass er darum etwas von seinem Wesen eingebüßt hätte, so auch der jüdische Antisemitismus. Wenn Israel als Jude unter den Staaten verfolgt wird, dann kann sich der Antisemit mit einem neuen Anschein von politischer Rationalität ausstatten: Man hasse ja nicht die Juden, das wäre irrational, sondern lehne bloß deren Staat ab, und so geht man vermehrt dazu über, Anleihe bei rational erscheinenden Aspekten des Völkerrechts zu nehmen, um den Hass auf den „Juden unter den Staaten" zu schüren, wie es bereits Léon Poliakov als das Wesen des linken Antizionismus beschrieben hat.

Die Identifikation mit dem Aggressor erfolgt in dieser veränderten Konstellation auch bei den jüdischen Antisemiten nicht mehr auf der Grundlage der Rassentheorie, die durch die Vorstellung einer Weltverschwörung hindurch auf das Judentum als Gegenrasse zielt, sondern sie stützt sich im Wesentlichen auf eine, durch jenen rationalen Anschein des internationalen Rechts genährte Ideologie vom Weltsouverän, gegen den sich gerade die „jüdische Souveränität" verschworen habe. Diese Verschwörung freilich kann nur vorgestellt werden, weil hinter der jüdischen Souveränität, ausgesprochen oder unausgesprochen, weiterhin die ganze alte Weltverschwörung im Sinne der *Protokolle der Weisen von Zion* und damit auch die Gegenrasse phantasiert wird.

Nicht zufällig kam der alte jüdische Antisemitismus aus dem akademischen und subakademischen Milieu Wiens, und nicht zufällig kommt der neue jüdische Israelhass vom Campus der USA. Als der Arthur Trebitsch des Antizionismus hat sich dabei Judith Butler etabliert. Sie stützt sich eben nicht auf Rassentheorien, sondern auf deren postmodernes Äquivalent: die Theorien der Dekonstruktion. (Insofern Trebitsch die Rassentheorie nur dadurch relativieren konnte, dass er letztlich doch stipulierte, der Geist baue den Körper, nahm er schon etwas von den poststrukturalistischen Theorien vorweg.) Wie in den rassentheoretischen Wahngebilden, nur mit anderen Argumenten, wird das Subjekt-Objekt-Verhältnis durchgestrichen und damit der Tod des Subjekts proklamiert: Ob Rasse oder anti-identitäres Projekt, es geht um die Durchsetzung eines objektlosen Kollektivs, in dem der Einzelne, das Individuum nicht mehr als Subjekt gedacht werden muss. Wenn aber der Rassen-Antisemitismus einmal auf die Souveränität von Nationalstaaten zielte, um den Vernichtungskrieg über deren Grenzen hinauszutreiben, zielt heute der Dekonstruktionswahn auf die jüdische Souveränität, um die Juden wieder zu entwaffnen und der Vernichtung auszuliefern; und vordringlich erscheint es bei Chomsky, Finkelstein oder Butler, das Bündnis des US-Hegemons mit Israel aufzulösen. Galt es für Trebitsch noch eine „germanische Weltordnung" zu verwirklichen, die es den Deutschen ermöglicht, die anderen Völker zum Vorteil aller zu verwalten, so für Butler einen „internationalen Sozius", ohne den hinfort kein nationales Subjekt existiere. Im Namen dieses Sozius visiert sie ein „Aufgehen Israels in einem größeren Israel/Palästina".[15] Sie leugnet, dass es der organisierten Gewalt des Souveräns bedarf, die Vernichtung der Juden zu verhindern, obwohl doch überall die Zeichen zu erkennen sind, die auf eine Wiederholung von Auschwitz hindeuten; sie leugnet, dass es eines jüdischen Staats bedarf, solange die Menschheit in der Form von Nationalstaat und Kapital existiert.

Was sie dabei antreibt, spricht Judith Butler selber indirekt an, wenn sie ihr Verhältnis zu den nichtjüdischen Aktivisten beschreibt, die gegen Israel mobilisieren. Während einstmals Trebitsch alles tat, um nicht mit dem Judentum identifiziert zu werden, beschäftigt sie wohl die Angst, in den Augen der anderen Linken mit Israel identifiziert zu werden, weil sie jüdischer Herkunft ist.[16] Von dieser Linken geht offenbar ein stets wachsender Druck aus, dem Butler immer mehr nachgegeben hat, wie sich an ihren Publikationen seit Ende 1990er Jahre ablesen lässt. Mittlerweile avancierte sie dank dieser Anpassungsleistung zur Gallionsfigur etwa der BDS-Bewegung, denn niemand kann diese Bewegung, welche die Zerstörung Israels auf ihre Fahnen geschrieben hat, unverdächtiger repräsentieren als eine Jüdin. Anders als Trebitsch, der ein

14 Lessing: Jüdischer Selbsthaß (wie Anm. 3), S. 128 f.

15 Judith Butler: Gefährdetes Leben. Frankfurt am Main 2005, S. 143 f.

16 Siehe ebd. S. 145.

Außenseiter und Desperado blieb und der außer in kleinen Kreisen kaum ernst genommen wurde, kann Butler als Israelkritikerin ihre Karriere, die sie mit der Versenkung feministischen Engagements im *Gender Trouble* begonnen hatte, bruchlos fortsetzen.

Kam der klinische Verfolgungswahn von Arthur Trebitsch am Vorabend des Nationalsozialismus zum Ausbruch, tritt das wahnhaft von jeder Erfahrung abgedichtete Engagement Butlers im Augenblick der größten Gefahr für Israel hervor. Wie gefährlich die Lage geworden ist, zeigt sich unter den neuen Bedingungen eines globalisierten Antisemitismus auch daran, dass gerade die Diaspora heute mehr denn je aufgespalten ist in proisraelische und israelfeindliche Orientierung.[17] Eine bestimmte Art von Philosemitismus zielt förmlich darauf ab, die jüdische Diaspora vom jüdischen Staat gänzlich loszulösen, um Israel zu delegitimieren; die Kritik dieses Philosemitismus kann aber umgekehrt nicht lauten, nun seinerseits die jüdischen Gemeinden *in toto* zu delegitimieren, sondern Partei zu ergreifen für eben jene Kräfte unter und in diesen Gemeinden, die den Zusammenhang mit Israel verteidigen, sich der Unterstützung dieses Staats widmen und die *Aliyah* stets als Antwort auf den erfahrenen Antisemitismus vor Augen führen; die also – auch gegen ihre unmittelbaren Interessen – auf dem inneren Widerspruch der Diaspora im Zeitalter des Zionismus beharren.[18]

Genau dagegen richtet sich das Engagement der Judith Butler. Es vereint beides: betreibt die Loslösung der Diaspora von Israel und richtet sich zugleich gegen jegliche Verbundenheit in ihr – es propagiert die totale Assimilation. Diaspora heißt für Butler zwar zunächst „hineingeworfen sein in eine Welt der Nicht-Juden, in der man ethisch und politisch seinen Weg inmitten einer unumkehrbaren Heterogenität finden muss, … eine Bevölkerung und sogar eine ‚Macht', die von der Kohabitation mit den Nicht-Juden abhängt und die zionistische Verknüpfung von Volk und Land vermeidet".[19] Als wäre der Ausdruck „Kohabitation", den Butler positiv verstanden wissen will, nicht schon historisch aussagekräftig genug, schreitet die Dekonstruktion ganz bewusst weiter zu dem Ziel, auch die Verknüpfung von Jude und Jude zu boykottieren: Jüdischsein sei hinfort eben als „anti-identitäres Projekt zu verstehen".[20] Darin wird nun deutlich, dass Butler eine jüdische Antisemitin im vollen Wortsinn ist: Sie macht etwa nicht wie die vielen jüdischen Gegner des Zionismus in Vergangenheit und Gegenwart halt bei einer Trennung von gewaltfreiem Diaspora-Judentum und gewaltsamer Israel-Souveränität. Denn sie fürchtet sogar, dass das Judentum noch in der Kritik an Israel sich erneuern könnte. Darum schreibt sie den Satz hin, der für sich betrachtet eigentlich auf plötzliche Bewusstseinstrübung schließen lässt: „Ich will auch nicht einfach sagen, Juden seien zur Kritik am Staat Israel verpflichtet, obgleich ich tatsächlich der Auffassung bin, dass sie – oder vielmehr wir – dazu verpflichtet sind …" Dass sie es nicht „einfach" sagen will, heißt aber nur, dass sie es zugleich auch noch gegen das Judentum selbst wenden will: Die „Herausstellung progressiver Juden", das heißt: israelkritischer Juden, sei nämlich „mit der Gefahr verbunden, dass man in identitären und kommunitaristischen Annahmen" verharre.[21] „Jüdischsein" bedeutet jedoch in Butlers Denken, gegen die Juden sein – gerade auch dort, wo sie sich gegen ihre Feinde zusammenschließen: ein „anti-identitäres Projekt"; es bedeutet: „die Loslösung von einem jüdisch zentrierten Bezugsrahmen … und die Betrachtung des Jüdischseins im Moment seiner Begegnung mit dem

17 Diese Differenz in einen Keil zu verwandeln, der zwischen Israel und der Diaspora hineingetrieben werden soll, ist das große Interesse der Antizionisten, denen offenbar auch Detlev Claussen sich wieder angeschlossen hat, er spricht neuerdings von der „Geiselnahme durch die israelische Politik": „Die israelische Politik verlangt von der Diaspora bedingungslose Solidarität und beutet das schlechte Gewissen der in der Diaspora verbleibenden Judenheit aus." (taz, 25. 5. 2013)

18 Das impliziert allerdings, dass jüdische Organisationen nicht einfach als konkurrierende Rackets wahrgenommen werden, wie irgendwelche anderen politischen Gruppierungen, die sich den Allmachtsphantasien des kollektiven Narzissmus der eigenen Gruppe nicht integrieren lassen, sondern dass im Verhältnis zu ihnen die Unterstützung Israels als *crucial point* zu betrachten ist – so wie dieser Staat selbst nicht als irgendein „bürgerlicher Staat" zu gelten hätte und etwa nur wegen seiner rechtsstaatlichen Verfassung zu verteidigen wäre (wie es die *Bahamas*-Redaktion nahelegt http://www.redaktion-bahamas.org/aktuell/20141206konferenz.html). Wo immer antideutsche Ideologiekritik einem antideutsch ausstaffierten Rechtspositivismus weicht, ist mit dem praktischen Imperativ nach Auschwitz zu antworten: Etablierung und Verteidigung jeder einzelnen Vermittlungsform, wie sie unabdingbar Kapitalverhältnis und bürgerlicher Gesellschaft Rechnung tragen, niemals nur als Zweck zu begreifen, der das Schlimmere barbarischen, vorkapitalistischen Zwangs verhindere, sondern, wie indirekt auch immer, zugleich als Mittel, die Juden gegen die Antisemiten, den Staat der Juden gegen dessen Feinde zu unterstützen (siehe meinen Aufsatz: Verdrängung der Gewalt, Engagement gegen den Tod Teil II, In: sans phrase 3/2013, S. 165).

19 Butler: Gefährdetes Leben (wie Anm. 15), S. 25 f.

20 Ebd. S. 140 f.

21 Judith Butler: Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Frankfurt am Main; New York 2013, S. 140.

Nicht-Jüdischen und der sich daraus ergebenden Zerstreuung des Selbst".[22]

Die Israelkritik soll letztlich das Judentum als solches in Frage stellen: es in einem Judesein auflösen, das sich wiederum selbst auflöst.[23] Mit Verachtung – und hier ganz ähnlich wie die antisemitischen Gegner des jüdischen Ritus der Zirkumzision – spricht Butler davon, dass sie im Judentum „einen sentimentalen und blind machenden Kommunitarismus" bekämpfe.[24] Die Betrachtung des Jüdischseins im Moment seiner Selbstzerstörung: das ist nichts anderes als die Philosophie von Arthur Trebitsch im Gewand des Antizionismus – und demaskiert zugleich diesen Antizionismus: dass er nämlich prinzipiell auf jede Vereinigung von Juden zu ihrer Selbstverteidigung zielt. Während Trebitsch noch darauf setzte, dass die in der dritten Generation getauften Juden sich zu Germanen umwandeln können, möchte Butler in ihrem harmonischen Zusammensein mit den Linken ständig ihr anti-identitäres Projekt, die Zerstreuung des jüdischen Selbst in der Begegnung mit dem Nicht-Jüdischen, unter Beweis stellen. Für ihre heftigen Reaktionen auf die Kritik, die von Seiten einzelner jüdischer Intellektueller oder jüdischer Organisationen an diesem politischen Wahn geäußert wird, gilt ebenso, was Theodor Lessing über Trebitsch schrieb: „Indem er in sich selber den ‚Juden' verfolgte, glaubte er, von Juden verfolgt zu sein."[25]

22 Ebd. S. 39.
23 Siehe hierzu: Ljiljana Radonić: „Deutsche Therapie ist irgendwie universell." Von der friedfertigen Antisemitin zur queer-theoretischen Post-Zionistin. In: sans phrase 4/2014, S. 61.
24 Butler: Am Scheideweg (wie Anm. 21), S. 39.
25 Lessing: Der jüdische Selbsthaß (wie Anm. 3), S. 128.

Florian Ruttner

Die Natur ohne Eigenschaften. Grenzen der Akademie

I

Sammelbände, die in akademischer Absicht erstellt werden, haben meistens als realen Grund ihres Verfassens nur den, den in ihnen verewigten Autoren einen weiteren Eintrag in der eigenen Publikationsliste zu bescheren, der dann karrieretechnisch bestellt werden kann. So ist es schon eine erfreuliche Ausnahme, wenn sich Herausgeber einmal die Frage stellen und beantworten, warum denn jetzt ausgerechnet diese Texte in jener Konfiguration gesammelt wurden.

In dem Sammelband *Freud und Adorno. Zur Urgeschichte der Moderne*[1] gehen die Herausgeber, um diesen Grund zu benennen, zunächst der Frage nach, warum die beiden im Titel genannten, vormals so prominenten Autoren bzw. deren Konzepte im heutigen akademischen Betrieb keine Rolle mehr in den Sozialwissenschaften spielen. Für sie liegt die Antwort in den von den beiden vertretenen Inhalten begründet: „Ein Konvergenzpunkt von Psychoanalyse und Kritischer Theorie liegt in der Erfahrung, dass historisch Konstituiertes eine Eigendynamik entwickelt, die in Mythos umschlägt – in das Gefühl, Kräften ausgeliefert zu sein, die jenseits der geschichtlichen Verfügung liegen."[2] Das, was das Unbehagen an diesen Theorien auslöst, ist der ihnen eigene gesellschaftskritische Gehalt, der zwar auf diese Nichtverfügbarkeit hinweist und sich diese nicht ausreden lässt, das aber in kritischer Absicht tut und auf die darin steckende Problematik hinweist, ja in bester Tradition der Moderne darauf beharrt, dass das kein Schicksal sein muss. Dabei schimmert bei den Herausgebern immer das Bewusstsein des Satzes aus der Vorrede der *Dialektik der Aufklärung* durch, dass die „Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar" sei, aber gleichzeitig „der Begriff eben dieses Denkens, nicht weniger als die konkreten historischen Formen, die Institutionen der Gesellschaft, in die es verflochten ist, schon den Keim zu jenem Rückschritt enthalten,

1 Christine Kirchhoff; Falko Schmieder (Hg.): Freud und Adorno. Zur Urgeschichte der Moderne. Berlin 2015.
2 Christine Kirchhoff; Falko Schmieder: Zur Urgeschichte der Moderne. Freud und Adorno. In: Dies.: Freud und Adorno (wie Anm. 1), S. 8.

der heute überall sich ereignet."[3] Deshalb auch der Fokus des Bandes auf die Urgeschichte der Moderne, die ja sowohl bei Freud als auch bei Adorno behandelt wird. Darauf, dass es bei allen Gemeinsamkeiten der beiden Theorien auch gewichtige Unterschiede gibt, weist Christine Kirchhoff in ihrem Vergleich der Bedeutung der Lebensnot bei Freud und Adorno hin: „Adorno wendet das Konzept der Lebensnot kritisch, indem er zeigt, dass die von Freud angeführte Notwendigkeit der Anpassung an die Realität in der gegenwärtigen Gesellschaft deshalb irrational wird, weil der Zweck der Anpassung längst nicht mehr vernünftig genannt zu werden verdient."[4]

Dass diese Theorietradition, die sowohl technokratischen „Phantasmen des Verfügens"[5] wie auch dem obskurantistischen Glauben an ein Schicksal entgegensteht, in Vergessenheit geraten ist, stellt für die Herausgeber keinen Zufall dar: Ihnen scheint „die weitgehende Absenz von Freud und Adorno in akademischen und öffentlichen Debatten nicht lediglich als eine zufällige Vernachlässigung oder Ausdruck eines theoretischen Versäumnisses, sondern als ein Symptom, das auf Prozesse der Verdrängung und der Abwehr hindeutet. Heute, in Zeiten einer verstetigten Krisenerfahrung, die in vermittelter Weise auch den Status der Kulturwissenschaften betrifft, scheint es uns dringend an der Zeit, sich dem Verdrängten wieder zu widmen."[6] Der Band stellt also den lobenswerten Versuch dar, auf den gesellschaftskritischen blinden Fleck der zeitgenössischen Kultur- und Sozialwissenschaften hinzuweisen und ein wenig Sand in das Getriebe des akademischen Kulturwissenschaftsbetriebs und der Theorien, die momentan im Schwange sind, zu streuen. Und mit diesen sieht es, wie die Herausgeber unterstreichen, düster aus: Menschenfeindliche Ideen einer „anthropozän strukturierten Geosphäre" machen die Runde, in der sich die Menschen nicht so wichtig nehmen und lieber verwundert darüber sein sollten, in einer Welt zu leben, „in der die Seienden nunmehr das Sein darstellen" und sich so dem Sein, einer irrationalen Allgewalt unterwerfen sollen, beziehungsweise sich auf radikale „Verschiebungen der Sprecherpositionen – menschlicher und nicht-menschlicher"[7] – einstellen müssen, was immer das dann auch im Detail heißt.

II

Besonders der ‚cultural turn' in den Sozialwissenschaften hat mit seiner Verdrängung der Natur dazu beigetragen, dass heute solche Theorien salon- beziehungsweise hörsaalfähig sind, wie die Herausgeber hervorheben: „Als Teil der Problemgeschichte erweist sich dabei zumindest hierzulande die mit der kulturwissenschaftlichen Wende verbundene, methodisch und begrifflich unterreflektiert gebliebene Umstellung der Leitbegrifflichkeit von ‚Gesellschaft' auf ‚Kultur', die u. a. in der auffälligen Insuffizienz kulturwissenschaftlicher Beiträge zur Frage der spezifisch historischen ökonomischen Grundlagen und Triebkräfte der Kultur zum Ausdruck kommt."[8] Es soll also die Verdrängung der Natur und des Leibes in der postmodernen Theoriebildung kritisiert werden und dieser der Materialismus der kritischen Theorie entgegengesetzt werden. Dies geschieht in gleich mehreren Beiträgen. So untersucht Philip Hogh das „Werden der Sprache zur zweiten Natur"[9]. Implizit gegen postmoderne Theorien, die Sprache als reines Zeichensystem sehen, und häufig der sprachmagischen Vorstellung anhängen, durch Sprache ließe sich Realität formen, versucht Hogh „Adornos Theorie der Sprachgenese als eine Naturgeschichte der Sprache als zweite Natur lesbar zu machen."[10] Die enge Verbindung, die er zwischen dem Herausarbeiten aus der ersten, unmittelbar kreatürlichen Natur und der Subjektwerdung, der Formierung einer zweiten Natur herausarbeitet, ist dabei zentral: Die Sprache ist „*zweite* Natur, weil das werdende Subjekt an einem sozialen Aneignungsprozess teilhaben muss, damit die Sprache diesen Status erlangen kann. Sie ist zweite *Natur*, weil sie an den Leib des Subjekts gebunden ist, diesen geformt hat und so nicht mehr zu hintergehen ist."[11] Damit stellt Sprache ein „Moment des gesellschaftlichen Lebens" dar und ist „betroffen von der Verselbständigung der Gesellschaft gegenüber

3 Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 3. Frankfurt am Main 1997, S. 13.
4 Christine Kirchhoff: Anpassung und Unvernunft. Die Bedeutung der Lebensnot bei Freud und Adorno. In: Dies.; Falko Schmieder (Hg.): Freud und Adorno (wie Anm. 1), S. 62.
5 Christine Kirchhoff; Falko Schmieder: Zur Urgeschichte der Moderne (wie Anm. 2), S. 8.
6 Ebd.
7 Ebd. S. 17.
8 Ebd. S. 12.
9 Philip Hogh: Vom Werden der Sprache zur zweiten Natur. Überlegungen zur Genese von Sprache und Subjektivität bei Adorno. In: Christine Kirchhoff; Falko Schmieder (Hg.): Freud und Adorno (wie Anm. 1), S. 25.
10 Ebd. S. 27.
11 Ebd. S. 48 f.

ihren Mitgliedern“[12]. Erst durch diese Rückbindung gewinnt Sprachkritik wieder gesellschaftskritisches Potential und macht auch die Zentralität der Sprache für Adornos Denken verständlich: „Weil in der Sprache Subjekt und Objekt, Natur und Gesellschaft, Körper und Geist in einem sich geschichtlich ändernden Kraftfeld stehen, lässt sich für Adorno an der Sprache deutend ablesen, wie es um die Gesellschaft und um die Subjekte, die in ihr leben, bestellt ist.“[13]

Das Verschwindenlassen der Natur und des Leibes in der poststrukturalistischen Theorie zeichnet auch Alex Gruber in seinem Beitrag nach. Auch er greift die Vorstellung der Sprache als performativem Akt, der durch die Benennung ein Ding erst hervorbringe, wie sie bei Judith Butler vorkommt auf und an: „Nicht soll der Begriff ein flatus vocis sein wie im traditionellen Nominalismus, ein bloßer Name für eine außerhalb seiner liegende Sache, sondern die subjektive Benennung und deren Wiederholung sollen es sein, die den geschlechtlichen Körper unmittelbar aus sich hervorbringen.“[14] Gruber zeigt aber weiter, dass dieser „Hypernominalismus“[15] in der poststrukturalistischen Theorie keineswegs etwas mit überbordender Freiheit zu tun hat, da gleichzeitig ein – wenn auch nie inhaltlich festgelegter – Fixpunkt angenommen wird, der der Urgrund aller Phänomene sei. Die *différance* bei Derrida dient ihm dabei als bestes Beispiel: „Solcherart ist diese als Absolutum konzipiert: Als das radikal Andere und Differente, das nicht nur dem Begrifflichen gegenüber uneinholbar vorgängig sei, sondern auch dem Stofflichen gegenüber.“[16] Dadurch wird klarerweise die Natur, der Leib wie auch der Trieb, ein aus dem Vorgängigen Abgeleitetes, dem keine Eigenständigkeit zukommt. Wie sehr auf dieser Basis poststrukturalistische Theoretiker und Theoretikerinnen wie Butler bei der Beschäftigung mit der Freudschen Theorie diese verfehlen, ja, wie selbst die abgestandensten zeitgenössischen Kritiken an Freud wiederbelebt werden, zeigt Gruber am Beispiel der kindlichen Sexualität, die für Butler mit keinem Trieb, der immer zwischen sozial und somatisch oszilliert, zu tun hat, sondern von außen, über Signifikanten, dem Kind eingeschrieben wird: „Im Zuge dieser Entsorgung des Subjekts und des seiner Auflösung im Wege stehenden Natursubstrats ist es alles andere als zufällig, dass Butler mit der kindlichen Sexualität genau eine jener revolutionären Entdeckungen Freuds revoziert, für die dieser am meisten angefeindet wurde.“[17]

Schließlich diskutiert Gruber noch das Missverständnis, poststrukturalistische Theorie als Nachfolgerin der kritischen zu sehen oder als Leitfaden zu einer subversiven Praxis. Im Hamsterrad der ständigen Resignifizierung der an sich qualitätslosen Triebe wird dem Einzelnen jede „Atempause des Geistes“, jede Möglichkeit zur Reflexion genommen, „er soll in reine Dynamik aufgelöst werden … Die ‚entnaturalisierten Performanzen‘, als die Judith Butler die gegen ihr leibhaftes Moment kämpfenden Einzelnen situieren möchte, sollen im Fluss ‚fortwährender Verschiebung‘ reibungsfrei in reiner Prozessualität zirkulieren: eine am wahnhaften Ideal krisenfreier, von allen naturalen Fesseln befreiter Kapitalzirkulation gebildete Vorstellung.“[18] Dies soll auch noch als Chance und Erfüllung begriffen werden. Mit der Idee der kritischen Theorie einer Versöhnung von Natur und Geist hat das denkbar wenig zu tun.

Die genannten Texte stellen überzeugend die Probleme dar, die die Verdrängung der Natur in den Kultur- und Sozialwissenschaften mit sich gebracht hat. Diese Verdrängung wird noch problematischer, wenn man gewahr wird, dass es eine ähnliche gegen die Moderne und Aufklärung gerichtete Dynamik auf intellektueller Ebene schon einmal gab. Robert Musil spießte diese in seiner Kritik von Oswald Spengler auf: „Spengler sagt: Es gibt keine Wirklichkeit. Natur sei eine Funktion der Kultur. Kulturen seien die letzte uns erreichbare Wirklichkeit. Der Skeptizismus unserer letzten Phase müsse historisch sein. Warum haben aber die Hebel zur Zeit des Archimedes oder die Keile im Paläolithikum genauso gewirkt wie heute? Warum vermag sogar ein Affe einen Hebel oder einen Stein so zu gebrauchen, als wüßte er von Statik und Festigkeitslehre, und ein Panther aus der Spur auf die Beute zu schließen, als wüßte er von Kausalität? Will man nicht annehmen, daß eine gemeinsame Kultur auch Affe, Steinmensch, Archimedes und Panther verbindet, so bleibt wohl nichts anderes übrig, als ein gemeinsames Regulativ anzunehmen, das außerhalb der Subjekte liegt, also eine Erfahrung, die der Erweiterung und Verfeinerung fähig sein könnte,

12 Ebd. S. 49.
13 Ebd. S. 50.
14 Alex Gruber: Leiblichkeit und Triebbegriff. Zum Schicksal des Körpers im poststrukturalistischen Dekonstruktivismus. In: Christine Kirchhoff; Falko Schmieder (Hg.): Freud und Adorno (wie Anm. 1), S. 68.
15 Ebd.
16 Ebd. S. 69.
17 Ebd. S. 75.
18 Ebd. S. 88.

die Möglichkeit eines Erkennens, irgendeine Fassung von Wahrheit, des Fortschritts, Aufstiegs, kurz gerade jene *Mischung* subjektiver und objektiver Erkenntnisfaktoren, deren Trennung die mühselige Sortierarbeit der Erkenntnistheorie ausmacht, von der sich Spengler dispensiert hat, weil sie dem freien Flug der Gedanken ganz entschieden hinderlich ist."[19] An Spengler zeigt sich, wie reaktionär ein Denken, das die Natur in Kultur auflösen will, werden kann.

Allerdings kamen dieser Tendenz auch Entwicklungen innerhalb der Psychoanalyse entgegen, und das schon lange vor der Kritik Adornos an Karen Horney und Erich Fromm. Schon 1936 berichtete Karl Landauer in einem Brief an Max Horkheimer vom 14. Internationalen Psychoanalytischen Kongress in Mariánské Lázn (Marienbad): „Auch ich fühle, daß die alte materialistische Forschungsrichtung der Psychoanalyse mehr und mehr in den Hintergrund tritt. ... Immerhin sehe ich doch nicht so schwarz wie Du in bezug auf die Weiterführung der naturwissenschaftlichen Einstellung Freuds. Es gibt doch eine ganze Anzahl jüngerer Menschen, die noch materialistisch denken. Allerdings: die Zeit macht es immer schwieriger und wir werden immer altmodischer und überlebter."[20] Dass Landauers Einschätzung seinerseits zu optimistisch war, zeigte die weitere Entwicklung, die hin zu einer revidierten Psychoanalyse führte, die von der Natur nichts mehr wissen wollte.

III

Bei aller Begeisterung für Mathematik und Naturwissenschaft wäre Musil aber nie auf die Idee gekommen, diese stur auf alle Bereiche der Erkenntnis anzuwenden, genausowenig wie Landauer als Konsequenz der Zurückdrängung der naturwissenschaftlichen Einstellung Freuds diese verabsolutiert hätte. Gegen diese Tendenzen muss sich allerdings der Sammelband heute sehr wohl stemmen, da diese die Kehrseite der Auflösung der Natur in Kultur in den Sozialwissenschaften darstellen. Erik Porath stellt dieses Problem in seiner kritischen Würdigung der Leistung des Neurowissenschaftlers Eric R. Kandel dar. Einerseits würdigt Porath die Ergebnisse der Forschung Kandels, die von der Vorstellung einer durch natürlich gegebene Bedingungen determinierten Psyche weit entfernt sind: „Die großartige Einsicht, die Kandel der modernen Hirnforschung auf den Weg gegeben hat, besteht darin, dass komplexe mentale Fähigkeiten bis hinunter auf die zelluläre Ebene des Nervensystems von effektiven Veränderungen begleitet sind. Hier zeichnen sich – analog zur Epigenetik –Effekte einer Einwirkung der Umwelt auf die organismische Innenwelt ab"[21]. Gleichzeitig kritisiert Porath aber dessen Reduktionismus der Psychologie auf Laboruntersuchungen, der die Psychoanalyse als Erkenntnisgegenstand sui generis ganz ignoriert. Auch er diskutiert das somatische Moment, auf das Freud und die kritische Theorie beharrten, und das in einer Verknüpfung von neuesten naturwissenschaftlichen Ergebnissen mit einer nicht verkürzten Psychoanalyse eine zentrale Rolle zu spielen hätte: „Diese paradoxe Figur einer denaturierten Natürlichkeit, eines immer schon in einen sozialen Raum eingebetteten Innenlebens, eines sich selbst organisierenden Organismus, der ohne Kommunikation und Interaktion hilflos zugrundegehen müsste, verleiht der Psychoanalyse ihre exzentrische Stellung innerhalb der natur- und kulturwissenschaftlichen Erforschung des Menschen."[22]

IV

Allerdings fordert die akademische Form auch ihren Tribut an diesem Sammelband. So sympathisch der Versuch ist, den Betrieb mit seinen eigenen Mitteln zu schlagen, so wenig kann doch der rebellische Gestus durchgehalten werden. Nimmt man den Satz aus dem einleitenden Text ernst, dass es „dringend an der Zeit" sei, „in Zeiten einer verstetigten Krisenerfahrung sich dem Verdrängten wieder zu widmen"[23], erwartet man eine gegen den akademischen, poststrukturalistischen Mainstream gerichtete parteiliche Textsammlung, die als das „furchtbarste missile" diesem Betrieb „an den Kopf geschleudert"[24] werden kann. So verwundert es dann doch ein wenig, nach ausführlichen Erläuterungen, warum poststrukturalistische Theoriebildung und kritische Theorie

19 Robert Musil: Geist und Erfahrung. Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind. In: Ders.: Essays, Reden, Kritiken. Berlin 1984, S. 139.

20 Brief vom 3. September 1936 von Karl Landauer an Max Horkheimer. In: Max Horkheimer: Briefwechsel 1913 – 1936. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Gunzelin Schmid Noerr. Bd. 15. Frankfurt am Main 1995, S. 621.

21 Erik Porath: Vom Reiz der Schnecke. Horkheimer/Adorno – Freud – Kandel. In: Christine Kirchhoff; Falko Schmieder (Hg.): Freud und Adorno (wie Anm. 1), S. 119.

22 Ebd. S. 108.

23 Ebd.

24 Brief vom 17. April 1867 von Marx an Becker. In: Karl Marx; Friedrich Engels: Briefe über ‚Das Kapital'. Berlin 1954, S. 133.

einen Widerspruch bilden, in einem Text, der versucht, die gemeinsamen Züge der Hermeneutik von Psychoanalyse und kritischer Theorie herauszuarbeiten, folgende Wendung zu finden: „Es geht darum, Verstellungen aufzulösen und unterdrückten Sinn zur Sprache zu bringen; in dieser auflösend-aufweisenden Zugangsweise kommt kritische Hermeneutik mit Derridas Dekonstruktion oder Heideggers Destruktion der Ontologie überein."[25] Was aber da jeweils gedeutet wird, ob mit dieser Deutung nur Sinn gestiftet oder auf ein sachliches Problem verwiesen wird, macht dann doch einen gröberen Unterschied aus. Hier wie auch in der folgenden Passage wird eher Namedropping betrieben als wirklich inhaltlich argumentiert: „Autoren wie Lacan und Derrida weisen Sprache generell als Gegenstand und Medium eines Begehrens auf, eines Verlangens nach Fülle und Einswerdung in Antwort auf einen innersten Mangel und ein fundamentales Sichentzogensein."[26] Hier wird genau die Verdrängung der Natur betrieben, die an anderer Stelle kritisiert wird: Wenn sich das Begehren nur auf Sprache als seinen Gegenstand bezieht, dann ist aus diesem Bild der Trieb ganz verschwunden. Überhaupt ist dieser Text in einem sehr pastoralen Ton geschrieben, der der Kritik des Jargons der Eigentlichkeit verfallen müsste: Sätze wie „Sich selbst fremd sein und fremd bleiben, nicht zu sich gelangen, nicht mit sich eins werden in seinem Sein und Erkennen steht für ein Verfehlen, das die Existenz in ihrem Kern und im Ganzen tangiert"[27] könnte man auch in Lebenshilfebüchern finden. Dass inhaltlich die Identität mit sich selbst gegen jede Erfahrung abdichtet und eher eine Drohung als einen anzustrebenden Zustand darstellt, sei nur nebenbei erwähnt: „Wer sich aber verstockt bei seinem bloßen Sosein, weil ihm alles andere abgeschnitten ward, fetischisiert es dadurch. Losgelöste, fixierte Selbstheit wird erst recht zu einem Äußerlichen ... Das ist die ideologische Antwort darauf, daß der gegenwärtige Zustand sichtbar allerorten jene Ich-Schwäche produziert, die den Begriff von Subjekt als Individualität auslöscht."[28]

Der akademischen Gewohnheit des Sammelns von Beiträgen, die trotz inhaltlicher Widersprüche friedlich-pluralistisch nebeneinanderstehen, konnten sich die Herausgeber offenbar nicht ganz entziehen. Immerhin kann man sich bei der Behandlung dieses Textes in der Einleitung des Eindrucks nicht erwehren, auch die Herausgeber hätten damit am wenigsten anfangen können und stellen ihn deshalb hauptsächlich mit einem langen Zitat vor. Dieser dem Usus des akademischen Betriebs geschuldete Schönheitsfehler verringert zwar den Wert des Sammelbandes insgesamt als Waffe der Kritik, aber besonders in den Texten, die sich mit der Rolle der Natur in den Kultur- und Sozialwissenschaften beschäftigen, sind scharfe Argumente zu finden. Und die, Stichwort Anthropozän, wird man in Zukunft noch bitter benötigen.

25 Emil Angehrn: Leiden beredt werden lassen. Zwischen Kritischer Theorie und Psychoanalyse. In: Christine Kirchhoff; Falko Schmieder (Hg.): Freud und Adorno (wie Anm. 1), S. 147.
26 Ebd.
27 Ebd. S. 150.
28 Theodor W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 6. Frankfurt am Main 1997, S. 494.

Florian Müller

„Beide haben recht ... Marx und Freud"

Zur Aktualität Siegfried Bernfelds

I

Mit der Vertreibung der Psychoanalyse aus Deutschland und Österreich und der Auflösung ihrer Institutionen während des Nationalsozialismus entstand ein Bruch, der nach 1945 nicht mehr zu überwinden war. Während einige Psychoanalytiker die Psychoanalyse durch ihre ‚Arisierung' retten wollten, zogen der Großteil ihrer Vertreter es vor, ins Exil zu gehen, nicht nur weil ihnen als Juden die Vernichtung gedroht hat, sondern auch aufgrund der Erkenntnis, dass die Psychoanalyse in ihrer damaligen Form nur außerhalb des nationalsozialistischen Machtbereichs zu retten sein wird. Zu ihnen zählte auch Siegfried Bernfeld, der in den 1920er Jahren die psychoanalytische Theorieentwicklung entscheidend mitgeprägt hat und zu den Mitbegründern einer psychoanalytischen Pädagogik zählt. Mit seinen im Exil betriebenen Freud-Studien versuchte er nicht nur, „die schmerzhaften Entwurzelungsgefühle des Lebens im Exil durch eine beinahe inbrünstige Vergegenwärtigung, Vergewisserung der eigenen europäischen Ursprünge zu beschwichtigen"[1], sondern auch einen Beitrag für

1 Ilse Grubrich-Simitis: Siegfried Bernfeld: Historiker der Psychoanalyse und Freud-Biograph. In: Siegfried Bernfeld;

das Überleben der Psychoanalyse zu leisten. Dennoch half ihm dies nicht, vor dem Vergessen bewahrt zu werden, ein Schicksal, das er mit anderen Analytikern seiner Generation teilt. Der Bruch, der durch die Emigration entstand, erleichterte es, sich jener Denker wie Bernfeld zu entledigen, die in Opposition zu den gesellschaftlichen Verhältnissen standen und die für eine Neuetablierung nach 1945 nicht gebraucht wurden. Obwohl hoch geachtet, stand er als linker Freudianer zeitlebens eher am Rand der psychoanalytischen Vereinigung und hat „nicht eigentlich zum inneren Kreis um Freud gezählt wie andere Psychoanalytiker seiner Generation“[2]. Sowohl inhaltlich als auch persönlich blieb er in einer „exzentrischen Position“ und versuchte, sowohl die Grenzen der Psychoanalyse auszuloten und sie zu überschreiten, als auch die Grenzen zu bestimmen und zu verändern, die durch die gesellschaftlichen Verhältnisse gesetzt sind. Selbst schreibt er über sich, „daß er versucht hat, die Grenzen der Psychoanalyse durch Sprünge über jene Schranken zu ermitteln, die ihr die Tradition setzt. Sei es, daß seine Sprungkraft zu klein ist, sei es, daß die Grenzen zu fern sind, er fühlte sich nirgends auf fremdem Gebiet.“[3]

Sein Werk blieb lange in Vergessenheit und wurde erst durch die sogenannte Studentenbewegung der 1960er Jahre wiederentdeckt. Anschließend wurde es erneut still um ihn, bis auf wenige Veröffentlichungen fand kaum eine Auseinandersetzung mit ihm und seinem Werk statt.[4] Wenn Bernfeld heutzutage als „Klassiker“ der Pädagogik bezeichnet wird, enthält dies zwar eine Würdigung, aber es schwingt auch das Moment mit, dass sein Werk zum Zeitpunkt der Entstehung irgendwie wichtig war, heute aber als überholt gilt. Unter den Psychoanalytikern findet Bernfeld ebenso wenig die Beachtung, die er verdient hätte. Gelegentlich werden seine Arbeiten zur Jugendtheorie zitiert, aber eher als historische Randbemerkung verbucht.[5] Gleichwohl zählt er zu den vielseitigsten Schülern Freuds und wurde von diesem als „vortrefflicher Kenner der Psychoanalyse“ beschrieben. Freud hielt ihn „für den vielleicht stärksten Kopf unter meinen Schülern und Anhängern, dabei ist er überlegen gescheit, ein hinreißender Redner und sehr einflussreicher Lehrer“.[6]

Allerdings hat die Medizinalisierung der Psychoanalyse den kritischen Gehalt der Freudschen Begriffe, an denen auch Bernfeld festhielt[7], in den Hintergrund gedrängt. Denn die Triebtheorie und „Freuds biologischer Materialismus“[8] berühren genau jene Punkte, die immer wieder zur Ablehnung der Psychoanalyse geführt haben: die Erinnerung an das Naturhafte des Menschen, seine Triebhaftigkeit und daran, dass das, was als unerschütterlich und naturhaft Gegebenes angesehen wird, ein Gewordenes, Bedingtes und damit Veränderbares ist. „Denn allen Stücken der heutigen Kultur steht die Psychoanalyse als Zerstörerin gegenüber, wenn man sie nur hierzu verwenden will; aber will man sie überhaupt verwenden und nicht als reine Wissenschaft genießen, so wird sie zur Zerstörerin. Sie zeigt Religion, Kultur, Kunst, Philosophie, Moral als ein *Gewordenes, Bedingtes*. Sie zeigt dies mit Ernst, Konsequenz, Unerbittlichkeit. Die bürgerliche Kultur kann solchen Nachweis am wenigsten brauchen.“[9]

Nachdem allerdings die Psychoanalyse sich von einer Bewegung in verschiedene Schulen entwickelt

Suzanne Cassirer Bernfeld. Bausteine der Freud-Biographik. Frankfurt am Main 1988, S. 25.

2 Ebd. S. 11.

3 Siegfried Bernfeld: „Neuer Geist“ contra „Nihilismus“. In: Antiautoritäre Erziehung und Psychoanalyse. Ausgewählte Schriften. Bd. 2. Frankfurt am Main 1974, S. 195.

4 Eine Ausnahme bildet der anlässlich seines 100. Geburtstags erschienene Sammelband: Siegfried Bernfeld oder die Grenzen der Psychoanalyse, herausgegeben von Karl Fallend und Johannes Reichmayr, in dem verschiedene Aspekte seines Wirkens beleuchtet werden.

5 Auch hier gibt es eine Ausnahme: Peter Blos hat sich in seiner Studie über Adoleszenz ausführlicher mit Bernfelds Theorien über die Pubertät beschäftigt. Allerdings ist sie bereits in den 1960er Jahren entstanden und dokumentiert auch einen Transformationsprozess in der Begriffsbildung. Während Bernfeld noch von Pubertät spricht und damit den Leib in der psychosexuellen Entwicklung in den Vordergrund stellt, ist bei Blos nur noch von Adoleszenz als psychischem Vorgang der Anpassung an innere und äußere Entwicklungen die Rede. Vgl. Peter Blos: Adoleszenz. Eine psychoanalytische Interpretation. Stuttgart 1973.

6 Siegmund Freud. Zit. nach: Heinz-Elmar Tenorth: Sigmund Freud über Siegfried Bernfeld. Ein „Lehrauftrag für psychoanalytische Pädagogik“ an der Universität Berlin. In: Jahrbuch für historische Bildungsforschung. Bd. 5. Bad Heilbrunn 1999, S. 301.

7 Im Gegensatz zur heutigen Entwicklung, die versucht, den Triebbegriff durch den Begriff des Begehrens zu ersetzen, um sich von dessen Heredität zu befreien, dabei aber auch den Kern der Freudschen Begriffe eliminiert. Die Bedeutung des Triebbegriffs für eine Gesellschaftskritik hat jüngst Martin Dornis eindrücklich herausgearbeitet. Siehe Martin Dornis: Sigmund Freuds biologischer Materialismus. Zum Verhältnis von gesellschaftlicher Natur und naturhafter Gesellschaft in der Psychoanalyse. In: sans phrase 6/2015.

8 Max Horkheimer: Ernst Simmel und die Freudsche Philosophie. In: Gesammelte Schriften Bd. 5. Frankfurt am Main 2003, S. 399.

9 Siegfried Bernfeld: Ist Psychoanalyse eine Weltanschauung? In: Ausgewählte Schriften. Bd. 2, S. 130 (Hervorhebung im Original).

hat, ist es vielleicht auch nicht verwunderlich, dass ein undogmatischer Denker wie Bernfeld, der sich keiner Schule zuordnen lässt, heute weitgehend unbeachtet bleibt.

II

Geboren am 7. Mai 1892 in Lemberg, Galizien, gehört Bernfeld zu jener Generation von Intellektuellen, die ihre Kindheit im ausgehenden Bürgertum verbringen konnte und deren Jugend der Erste Weltkrieg ein jähes Ende setzte. Ähnlich wie Freuds Familie siedelte auch seine nach kurzer Zeit nach Wien über. Bereits als Jugendlicher las er Freuds *Traumdeutung*, die ihn nachhaltig beeinflusste. Neben Naturwissenschaften studierte er Psychologie und Pädagogik und promovierte mit der Schrift *Über den Begriff der Jugend*. Seine Studienzeit fiel in die Phase der revolutionären Erhebungen und Gegenrevolutionen der Jahre 1917–1923 und er wurde von dem Sog der damals aufkommenden Jugendbewegung, die ihn ebenfalls beeinflusste, mitgerissen. Sein Denken war dadurch von Anfang an begleitet von dem Gedanken, „dass es auch anders sein kann“[10].

Die Wiener Jugendbewegung gebärdete sich unter dem Einfluss der Psychoanalyse allerdings wesentlich radikaler, sie politisierte den Protest und distanzierte sich vom Abstinenzgebot der deutschen Wandervögel. Bernfeld war Anführer dieser jüdisch-bürgerlichen Jugendbewegung in Wien und konterte 1917 den konfliktscheuen Wandervögeln: „daß wir es wagen hinter jener Unbefriedigung des Einzelnen ein allgemeines Übel zu sehen, daß wir bewußt unsere Lage, die Lage der Jugend betrachten, ihren Zusammenhang mit der ganzen Ordnung der Welt, des Staates, der Gesellschaft zu erfassen trachten und Lösungen suchen, die nicht allein uns befriedigen, sondern die erlösen.“[11] Er engagierte sich im linken Zweig der zionistischen Jugendbewegung, hatte von 1914 – 1917 eine leitende Funktion beim zionistischen Zentralrat für West-Österreich inne und war Mitherausgeber der *Blätter aus der jüdischen Jugendbewegung* sowie der Zeitschrift *Jerubal*. Er wurde Mitglied der *Wiener psychoanalytischen Vereinigung*, prägte deren Diskussionen regelmäßig mittels seiner außergewöhnlichen Redekunst und brachte sich vor allem mit jugendtheoretischen Fragen ein.[12] Er gründete gemeinsam mit seinem Freund und Kollegen Wilhelm Hofer das Kinderheim Baumgarten für jüdische Kriegswaisen, das vom *American Joint Distribution Committee for Jewish worshippers* angeregt und finanziert wurde und auf reformpädagogischen und psychoanalytischen Ansätzen basierte. Anna Freud bezeichnete es als das „erste Experiment zur Anwendung psychoanalytischer Erkenntnisse auf die Erziehung“[13]. Nach nur acht Monaten, im April 1920, wurden allerdings die institutionellen Grenzen eines derartigen Projektes erreicht und es musste aufgrund finanzieller Schwierigkeiten sowie Differenzen mit seinen amerikanischen Geldgebern beendet werden. Diese Erfahrung, die er in seinem 1921 erschienenen Buch *Kinderheim Baumgarten: Bericht über einen ernsthaften Versuch neuer Erziehung* detailliert beschreibt, wirkte sich desillusionierend auf Bernfeld aus, hemmte aber sein Interesse an theoretischen Fragen der Erziehung nicht, sondern führte dazu, dass er sie reflektierend in sein 1925 erschienenes Buch *Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung* mitaufnahm. In diesem, seinem wohl bekanntesten und bedeutsamsten Buch, auf das weiter unten noch ausführlicher einzugehen sein wird, lotet er, mithilfe seines psychoanalytischen Wissens, die Grenzen der Erziehung aus. Er reflektiert darin auch sein eigenes Scheitern und die Grenzen, an die er gestoßen ist. Sisyphos, das ist er selbst.[14]

Er übersiedelte 1925 nach Berlin und es setzte eine rege publizistische Tätigkeit[15] ein: er veröffentlichte nicht nur in psychoanalytischen Fachzeitschriften, sondern auch in Tageszeitungen und sozialistischen Zeitschriften. Darüber hinaus hielt er zahlreiche Vor-

10 Ebd. S. 131.

11 Siegfried Bernfeld: Von der Jugendbewegung zur Psychoanalyse. Zit. nach: Karl Fallend; Johannes Reichmayr: Siegfried Bernfeld oder die Grenzen der Psychoanalyse: Materialien zu Leben und Werk. Frankfurt am Main 1992, S. 49.

12 Nicht umsonst gilt Bernfeld, nach Freud, als erster psychoanalytischer Erforscher der Pubertät. Siehe Grubrich-Simitis: Siegfried Bernfeld (wie Anm. 1), S. 15.

13 Siegfried Bernfeld: Historiker der Psychoanalyse und Freud-Biograph. Zit. nach: Ilse Grubrich-Simitis: Siegfried Bernfeld (wie Anm. 1), S. 14.

14 Siehe Renate Göllner: Die Grenzen der Erziehung im Roten Wien. Zur psychoanalytischen Kritik der Individualpsychologie bei Siegfried Bernfeld. In: Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit 1/2006, S. 60.

15 Um einen Einblick in sein umfangreiches Schaffen zu geben, seien einige seiner Bücher angeführt: Vom Gemeinschaftsleben der Jugend 1922; Vom dichterischen Schaffen der Jugend. Neue Beiträge zur Jugendforschung 1924; Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung 1925; im selben Jahr: Psychologie des Säuglings; Die heutige Psychologie der Pubertät. Zur Kritik ihrer Wissenschaftlichkeit 1927; Die Schulgemeinde und ihre Funktion im Klassenkampf 1928; Energie und Trieb. Psychoanalytische Studien zur Psychophysiologie 1930; und: Trieb und Tradition im Jugendalter. Kulturpsychologische Studien an Tagebüchern 1931.

träge und Lehrveranstaltungen, insbesondere am Berliner Psychoanalytischen Institut, wo er eine Arbeitsgemeinschaft für Kinder- und Jugendpsychologie anbot. „Die Arbeitsgemeinschaft um Bernfeld war so etwas wie das Zentrum der psychoanalytischen Pädagogik in Berlin."[16] Seine Interessensschwerpunkte kreisten weiterhin um Fragen der Erziehung, insbesondere ihrem Verhältnis zur Psychoanalyse und zur Gesellschaft, er interessierte sich aber auch für die Stellung der Psychoanalyse in der Öffentlichkeit und den Marxismus. Er blieb aber gegenüber dem Parteikommunismus eines Wilhelm Reich, mit dem er publizistische Auseinandersetzungen führte, weiterhin skeptisch. Allerdings ist festzuhalten, dass er zugleich dem ‚orthodoxen Marxismus' verhaftet blieb und ihm hier lediglich das Basis-Überbau-Theorem aus einer bestimmten Phase der Entwicklung des Marxschen Denkens als Grundlage diente. Was etwa durch Georg Lukács in den frühen 1920er Jahren im Verdinglichungs-Kapitel seines berühmten Buchs *Geschichte und Klassenbewußtsein* an der entwickelten Marxschen Kritik der politischen Ökonomie wiederentdeckt wurde, dass nämlich das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst die Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt und damit die Rede von Basis und Überbau fragwürdig wird, fand kaum Eingang in Bernfelds Denken.

Die Bemühungen, die Psychoanalyse in der Öffentlichkeit weiter zu verbreiten, führten dazu, dass Bernfeld sich zwei Mal um eine Professur bewarb, allerdings ohne Erfolg.[17] Das erste Mal in Braunschweig, wo die Nationalsozialisten durch ihren Wahlsieg bereits 1931 die Macht übernahmen und dadurch auch die Bildungs- und Schulpolitik bestimmen konnten. Der zweite Versuch erfolgte an der Berliner Universität auf eine Initiative Ernst Simmels, der als Leiter der Psychoanalytischen Klinik in Tegel der Hochschulabteilung des Kultusministeriums die Vergabe eines Lehrauftrages für Psychoanalyse vorschlug. Diese Initiative konnte zwar eine Reihe von Unterstützern vorweisen und auch Freud schrieb ein Empfehlungsschreiben, doch reichte es nicht aus, dass Bernfeld die Professur erhielt. In diesem Gutachten gibt Freud eine bemerkenswerte Beschreibung von Bernfelds Persönlichkeit und seinen Arbeiten. Er bezeichnet ihn als einen „Mann von starker Begabung, durch klaren scharfen Intellekt zur wissenschaftlichen Arbeit befähigt, vorwiegend kritisch eingestellt, ein vorzüglicher Redner und ungemein erfolgreich als Lehrer. Ich habe wiederholt gesehen, wie er als Vortragender die Hörer mit sich fortzureißen vermag." Er nennt vor allem seine Werke *Psychologie des Säuglings* und *Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung*. Über ersteres schreibt Freud: hier „wird vielleicht zum ersten Mal in einer kinderpsychologischen Studie die Abhängigkeit der psychologischen Entwicklung von sozialen und kulturellen Faktoren berücksichtigt und durch reiches kulturgeschichtliches Material erläutert." Weiter heißt es: „Diese Gesichtspunkte kommen sonst in der ps.a. Literatur zu kurz, sie stehen in Bernfelds Arbeiten obenan. *Sisyphos* bemüht sich um den Nachweis, daß nicht, wie bekannt, das Können des Erziehers und die Natur der kindlichen Psyche der Erziehung eine Grenze setzen, sondern daß die ‚Gesamtstruktur der erziehenden Gesellschaft' dabei eine entscheidende Rolle spielt. Einige der hieran geknüpften Folgerungen erscheinen mir als allzu schroff."[18] Trotz der wohlwollenden und überaus positiven Beschreibung ist Freuds gelegentliche Distanz zu Bernfeld im letzten Satz deutlich erkennbar.

Nachdem Bernfeld den Lehrauftrag nicht erhielt, verließ er ernüchtert Berlin und kehrte 1932 nach Wien zurück. Da er das Herannahen der Bedrohung durch den Austrofaschismus und vor allem den Nationalsozialismus bereits früh voraussah, blieb er nicht lange in Wien und emigrierte nach San Francisco, wo er bis zu seinem Tod am 2. April 1953 lebte. Dort konnte er als Nicht-Mediziner nicht mehr als praktizierender Analytiker arbeiten, beteiligte sich aber an Aufbau und Unterricht des Psychoanalytischen Instituts in San Francisco und war als Lehr- und Kontrollanalytiker tätig. Im Exil kehrte er gewissermaßen zu seinen eigenen Anfängen zurück, zur Wirkungsgeschichte der Psychoanalyse und widmete sich der Freud-Biografik. Da diese zu Freuds Lebzeiten im Wesentlichen entweder durch Idealisierung oder Entwertung gekennzeichnet war, weshalb Freud selbst sie stets ablehnte, war Bernfeld der erste, der eine wissenschaftliche Rekonstruktion ausgewählter Lebensabschnitte Freuds betrieb. Diese in den Jahren 1944 bis 1953 veröffentlichten Arbeiten, die er teilweise zusammen mit

16 Ruth Kloocke; Elke Mühlleitner: Lehren oder lernen? Siegfried Bernfeld und die „Pädagogische Arbeitsgemeinschaft" am Berliner Psychoanalytischen Institut. In: Luzifer Amor Heft 34/2004, S. 39.

17 Siehe Tenorth: Sigmund Freud über Siegfried Bernfeld (wie Anm. 6).

18 Zit. nach: Tenorth: Sigmund Freud über Siegfried Bernfeld. (wie Anm. 6), S. 310 f.

seiner Frau, Suzanne Cassirer Bernfeld schrieb, sowie seine gewissenhaften Studien bildeten die Grundlage für die umfangreiche Freud-Biografie von Ernest Jones. Sein Aufsatz über *Freuds früheste Theorien und die Helmholtz-Schule* ist eine bemerkenswerte Arbeit über die Vorgeschichte der Psychoanalyse, in der Bernfeld die Einflüsse der „physikalistischen Physiologie"[19] Ernst von Brückes und Hermann von Helmholtz' auf Freuds frühe Theorien untersucht. Brücke war es auch, der Freud hinters Mikroskop setzte und damit seine Arbeitsweise prägte: „passiv hinzuschauen und hinzuhören, bei einem Minimum von Einflußnahme auf das Untersuchungsobjekt".[20]

Mit seiner letzten Arbeit, einem Vortrag, den er 1952 vor der Psychoanalytischen Vereinigung von San Francisco hielt, widmete er sich wieder seinem Lebensthema, dem Verhältnis von Psychoanalyse, Erziehung und Gesellschaft, und formulierte eine grundlegende Kritik an der psychoanalytischen Ausbildung. In seinem Vortrag *Über die psychoanalytische Ausbildung*, den sein Stiefsohn Peter Paret treffend als „Sisyphos en miniature"[21] bezeichnet hat, geht er der Frage nach, wie Psychoanalyse gelehrt werden kann. Er kritisiert die rigiden Zulassungsbeschränkungen[22] und die von Versteinerung bedrohten Ausbildungssysteme ebenso wie die Infantilisierung der Teilnehmer. „Institutionalisierung ist in der Psychoanalyse wie anderswo dem Denken nicht förderlich."[23] Dabei ist er sich bewusst, dass Kompromisse eingegangen werden müssen, da sich Institutionen einem Ideal nur annähern können, aber diese Kompromisse sollen mit großer Vorsicht geschlossen und immer wieder geprüft werden. Er plädiert dafür, dass die Psychoanalyse sich nicht zu einem Anhängsel der Psychiatrie machen lässt und für eine Arbeitsweise, die Freud geprägt hat: Freud neigte dazu, „die Analyse zu einer Beziehung zwischen zwei Kollegen werden zu lassen, von denen der eine zufällig etwas mehr wusste als der andere. Von Anfang bis Ende hütete sich Freud, in seine didaktischen Fälle mit Regeln, Verwaltungsordnung oder politischen Überzeugungen einzugreifen. Sein Unterricht war ganz schülerzentriert."[24] Gegen den Infantilismus betont Bernfeld das, was die Psychoanalyse wirklich ist: „ein Mittel zur Stärkung der intellektuellen, emotionalen und sozialen Unabhängigkeit".[25]

III

Das Verhältnis von Psychoanalyse und Gesellschaft ist ein Thema, das bis in die Anfänge der Psychoanalyse zurückreicht. Bereits in den *Studien über Hysterie* heißt es bei Freud, dass viel gewonnen sei, wenn es gelänge, das hysterische Elend in „gemeines Unglück zu verwandeln"[26] und bekanntermaßen entwickelte Freud wichtige Einsichten in seinen kulturtheoretischen Schriften, insbesondere in *Das Unbehagen in der Kultur* und *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. In seinen Vorlesungen schreibt er über Soziologie, sie sei nichts anderes als angewandte Psychologie. Für Freud gab es nur eine Wissenschaft vom Menschen, die das Subjekt als Individuum und in seiner Sozietät zum Gegenstand hat. In seiner *Selbstdarstellung* bekennt er, dass die Medizin und die Therapie lediglich ein Umweg gewesen seien und er mit seinen späten Essays (*Die Zukunft einer Illusion, Das Unbehagen in der Kultur*) zu jenen kulturellen Problemen zurückgekehrt war, die ihn bereits als Jüngling gefesselt hätten. Freud erkannte, dass „die Geschehnisse der Menschheitsgeschichte, die Wechselwirkungen zwischen Menschennatur ..., nur die Spiegelung der dynamischen Konflikte zwischen Ich, Es und Über-Ich sind, welche die Psychoanalyse beim Einzelmenschen studiert".[27] Die Psychoanalyse ist für ihn mehr als Psychologie, sie ist: „der Schlüssel zum Verständnis der Irrationalität der menschlichen Existenz, der rätselhaf-

19 In den 1860er Jahren galt diese als der interessanteste und modernste Zweig der Universitätslehre. Sie geht davon aus, dass die Summe der Kräfte eines Organismus konstant bleiben, solange keine Einwirkungen von außen erfolgen. Diese sind dann anziehende oder abstoßende Kräfte, die einander fördern oder hemmen, sich miteinander verbinden und zu Kompromissen zusammentreten. (Siehe Siegfried Bernfeld: Freuds früheste Theorien und die Helmholtz-Schule [1944]. In: Bernfeld; Cassirer Bernfeld: Bausteine, wie Anm. 1). Diese Sichtweise ist immer wieder in Freuds Werken anzutreffen und bestimmt seine Vorstellungen über den Aufbau und die Struktur des psychischen Apparates.

20 Siegfried Bernfeld: Freuds früheste Theorien und die Helmholtz-Schule. In: Bernfeld; Cassirer Bernfeld: Bausteine (wie Anm. 1), S. 73.

21 Zit. n. Grubrich-Simitis: Siegfried Bernfeld (wie Anm. 1), S. 23.

22 Damals musste eine mindestens sechsmonatige Analyse gemacht werden, bevor der Kandidat vollständig zugelassen wurde und an weiteren Ausbildungsstufen teilnehmen durfte. Dies erfolgte auch auf Empfehlung des Lehranalytikers.

23 Siegfried Bernfeld: Über die psychoanalytische Ausbildung. In: Psyche 05/1984, S. 447.

24 Ebd. S. 442.

25 Ebd. S. 458.

26 Josef Breuer; Sigmund Freud: Studien über Hysterie. Frankfurt am Main 1991, S. 322.

27 Sigmund Freud: Nachschrift 1935. In: „Selbstdarstellung". Frankfurt am Main 2008, S. 98.

ten Totalität des Lebensprozesses der Gesellschaft und des Individuums."[28] Einige seiner Schüler, darunter auch Bernfeld, versuchten daran anzuknüpfen, um diese Totalität zu begreifen. Dies geschah in unterschiedlicher Weise. Die einen meinten, die Psychoanalyse müsse mit der Soziologie verbunden, die anderen, der Marxismus durch die Psychoanalyse ergänzt werden. Beide Fälle bergen allerdings die Gefahr des Revisionismus in sich, jeweils zugunsten des einen Gegenstandes den anderen zu verkürzen und sie dadurch wichtiger Implikationen zu berauben. Auch Bernfeld war nicht frei davon, denn es finden sich in seinem Werk Formulierungen, dass die Psychoanalyse mit den Sozialwissenschaften „ergänzt"[29] werden müsse. In einer Auseinandersetzung mit Wilhelm Reich, dem er vorwarf, die Psychoanalyse so zu verändern, damit sie mit dem Sowjetkommunismus kompatibel sei, beschreibt er sein Vorhaben: er fordert, dass sich die Psychoanalyse immer umfangreicher und intensiver auch denjenigen Gegenständen widmen solle, die bisher von der Soziologie und der Geschichte behandelt wurden.[30] Keinesfalls allerdings seien Psychoanalyse und Soziologie scharf gegeneinander abgegrenzt und einfach nur einander nebengeordnet. Stattdessen „hat die *Freudsche* Auffassung von der Psychoanalyse seit je zu dem Gegenstand ihrer Forschung eine bedeutsame Gruppe von Erscheinungen gezählt, die nach der derzeit üblichen Einteilung der Wissenschaften auch Objekt der Soziologie und insbesondere der ... Sozialpsychologie sind."[31] Sie stelle demnach einen neuen, „wissenschafts-theoretisch noch nicht zulänglich erfaßten Typus von Psychologie"[32] dar, den Bernfeld zu erforschen versucht, indem er die Gemeinsamkeiten in den Formen der Erkenntnis herausarbeitet. In *Sisyphos* heißt es prägnant: „Beide haben recht. Nicht die Marxisten und die Freudianer, sondern Marx und Freud."[33] Er besteht auf dem Primat der Methode vor dem Wissen und sieht eine „Identität der Denkweise ... bei Freud und Marx"[34]. Diese Übereinstimmung läge zum einen in der dialektischen Denkweise und zum anderen in der historischen Betrachtung. Die Dialektik der Psychoanalyse bestehe darin, dass die psychoanalytischen Begriffe „als echte Polaritäten gemeint sind. Eros ist ohne Todestrieb gar nicht denkbar und umgekehrt".[35] Das eine ist demnach bereits im anderen enthalten und es gibt eine wechselseitige Beziehung. Es gehört „zu den wesentlichen Denkweisen der Psychoanalyse, Gegensatzbegriffe zu bilden. Den Sexualtrieben stehen die Ichtriebe, dem Narzissmus die Objektlibido, dem Eros der Todestrieb gegenüber; Lustprinzip und Realitätsprinzip, Ich und Es, Individuum und Außenwelt sind Gegensätze, die zum innersten Denkgerüst der Freudschen Psychologie gehören."[36] Die historische Betrachtung bezeichnet er als „genetischen Standpunkt"[37] der Psychoanalyse: das was ist, sei etwas gewordenes, durch einen geschichtlichen Prozess Entstandenes. Sie ist, wie Max Horkheimer es formuliert, ein „Schlüssel zum Rätsel der menschlichen Geschichte"[38]. Die Psychoanalyse ist unter den genetisch-psychologischen Schulen die konsequenteste: „Sie ist unter ihnen die einzig historisch betrachtende; denn für sie ist die seelische Entwicklung, die Genese, nicht bloß ein vornehmliches Objekt ihrer Forschung, sondern schlechthin ihr einziges Forschungsprinzip und -ziel." Und weiter heißt es bei Bernfeld: „Sie geht in den Erlebnissen des Individuums, das die zu erforschende Erscheinung aufwies, theoretisch bis zu dessen allerersten Erlebnissen und psychischen Reaktionen zurück."[39] Marx fand dafür die Formel, „in der Anatomie des Menschen [sei] ... ein Schlüssel zur Anatomie des Affen"[40] enthalten, nur vom höheren, später entwickelten könne auf das Frühere geschlossen werden. Demnach sei eine gesicherte Erkenntnis über den Ursprung ausgeschlossen. Freud nannte diese Herangehensweise „Nachträglichkeit"[41], womit er einen Vorgang beschreibt, in dem „Erfahrungen, Eindrücke, Erinnerungsspuren ... später aufgrund neuer Erfahrungen und mit dem Erreichen einer anderen Entwicklungsstufe umgearbeitet (werden). Sie erhalten somit gleichzeitig einen neuen Sinn und eine neue

28 Max Horkheimer: Ernst Simmel und die Freudsche Philosophie (wie Anm. 8), S. 398.
29 Siehe Siegfried Bernfeld: Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung [1925]. Frankfurt am Main 1971, S. 67.
30 Siehe Siegfried Bernfeld: Die kommunistische Diskussion um die Psychoanalyse und Reichs „Widerlegung der Todestriebshypothese". In: Ausgewählte Schriften. Bd. 2, S. 180.
31 Ebd. S. 180. (Hervorhebung im Original).
32 Ebd. S. 181.
33 Siegfried Bernfeld: Sisyphos (wie Anm. 28), S. 91.
34 Siegfried Bernfeld: Sozialismus und Psychoanalyse. In: Ausgewählte Schriften. Bd. 2, S. 135.
35 Ebd. S. 136.
36 Ebd.
37 Ebd. S 133.
38 Horkheimer: Ernst Simmel und die Freudsche Philosophie (wie Anm. 8), S. 401.
39 Bernfeld: Sozialismus und Psychoanalyse (wie Anm. 32), S. 133.
40 Karl Marx: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie. Berlin 1974, S. 26.
41 Siehe ausführlich zu diesem Konzept Christine Kirchhoff: Das psychoanalytische Konzept der „Nachträglichkeit". Zeit, Bedeutung und die Anfänge des Psychischen. Gießen 2009.

psychische Wirksamkeit“[42]. Es ist ein Begriff, der sowohl einen psychischen Vorgang beschreibt als auch eine Form psychoanalytischer Erkenntnis. So verfährt Freud auch bei seinen Erkundungen über die infantile Sexualität: Er geht von der erwachsenen neurotischen aus und fängt die *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* mit deren extremsten Ausformungen an: den „sexuellen Abirrungen“. In seinem wissenschaftlichen Mythos *Totem und Tabu*, in dem er eine Ursprungstheorie zu formulieren versucht, dienen ihm zur Entschlüsselung des Seelenlebens der Wilden seine Erkenntnisse über das Seelenleben der Neurotiker.

Auch Bernfeld versteht die Psychoanalyse als Erkenntnisprozess im Modus der Nachträglichkeit; als „Spurenwissenschaft“[43], Spuren, die von vergangenen und verborgenen seelischen Vorgängen hinterlassen werden und sich im Einzelnen innerseelisch niedergeschlagen haben. Die Psychoanalyse sei damit beschäftigt, diese Vorgänge zu rekonstruieren und sie in einen personalen Zusammenhang einzuordnen, um sie verstehbar zu machen. Den Sinn eines Traumes zu deuten – und ebenso auch neurotische Symptome, Tagträume, Fehlhandlungen oder Kunstwerke, heißt: *„ihn in einen personalen Zusammenhang einordnen“*[44]. Dabei muss eine Beziehung zwischen den seelischen, personalen Geschehnissen und den Spuren, die sie hinterlassen haben, bestehen und seien sie noch so bruchstückhaft und verschüttet, „damit jene aus diesen bestimmbar, erschließbar, erratbar, „deutbar“ werden“[45]. Er versteht daher die Deutung der Psychoanalyse als Rekonstruktion und charakterisiert das zentrale Forschungsverfahren der Psychoanalyse als „Rekonstruktion vergangener personaler Geschehnisse aus den Spuren, die sie selbst hinterlassen haben“.[46]

Mit diesem wissenschaftstheoretischen Bewusstsein, mit dem er zweifelsohne zu den avanciertesten seiner Generation gehörte, widmet er sich auch der Trias Psychoanalyse, Erziehung und Gesellschaft, die das Denkgerüst für zahlreiche seiner Schriften bildet. In seinem Aufsatz *Über die allgemeinste Wirkung der Strafe* zeigt er die gesellschaftliche Totalität auf, indem er mit psychoanalytischer Theorie die gesellschaftliche und erzieherische Wirkung von Strafen parallel führt. „Alles pädagogische Tun spielt sich innerhalb einer bestimmten Gesellschaft ab, und auf das Kind wirken nicht nur die Erziehungsstrafen, die der Pädagoge verhängt, sondern auch das System der Rechtsstrafen, dem die Erwachsenen, die Erzieher inbegriffen, selbst unterworfen sind.“[47] Das Strafwesen teilt die Menschen in zwei Klassen, in Gute und Böse, Ehrliche und Unehrliche, Anständige und Verbrecher, sodass dessen Wirkungen von der Diffamierung des Gestraften ausgehen. Die Abschreckung des Strafvollzugs erzeugt soziale Angst und wird durch die Bedrohung, durch Diffamierung und Schande erzeugt. Doch dies ist nicht die einzige Folge. Als weiteren Affekt, der durch das Abschreckungssystem erzeugt wird, hebt er den „sozialen Stolz“ hervor, der die Menschen miteinander verbindet, die ihn erleben. Damit ist er bei Freuds Massenpsychologie angelangt: „Der Affekt des sozialen Stolzes, ... ist eines der Vehikel für jene Identifizierungen, deren grundlegende Rolle bei der Abgrenzung von Gruppen innerhalb der Gesellschaft *Freud* so eindrucksvoll nachgewiesen hat.“[48] Dieser Affekt dient als Kompensation für die Verzichte, „die das Recht von jedem fordert“[49] und wirke sicherer als der Angstaffekt. Die Folge jeglicher Abstrafung bestehe darin, dass die nicht Gestraften eine narzisstische Befriedigung und eine soziale Rangerhöhung bekommen können und ein Teil von ihnen sie auch sicherlich erlebt. In Bezug auf pädagogische Strafen, so führt er weiter aus, haben die gesellschaftlichen Strafen einen wesentlichen Einfluss auf die Über-Ich-Entwicklung des Kindes. Der soziale Stolz und die soziale Angst tradieren sich von selbst, indem die Kinder diese an den Erwachsenen wahrnehmen können. „Es wird durch die Strafe zwar bekanntlich nicht immer erreicht, daß die Kinder die Anforderungen erfüllen, die an sie gestellt werden; ... Aber die Gliederung der Menschen in zwei Klassen der Braven (Nicht-Gestraften) und der Schlimmen (Gestraften) erleben die Kinder unzweifelhaft, und zwar in Verbindung mit intensiven Affekten der Angst, Scham, Isoliertheit, Ungeliebtheit einerseits, des Geliebtseins, Geborgenseins, der narzistischen Befriedigung, des Stolzes, des Wertes andererseits. Der Aufbau des Über-Ichs, die Entwicklung des Schuldgefühles wird so wesentlich an der moralischen Struktur der Gesellschaft orientiert.“[50] Selbst

42 Jean Laplanche; Jean-Bertrand Pontalis: Das Vokabular der Psychoanalyse. 2 Bde. Frankfurt am Main 1973, S. 313.
43 Siegfried Bernfeld: Der Begriff der „Deutung“ in der Psychoanalyse. In: Ausgewählte Schriften. Bd. 2, S. 263.
44 Ebd. S. 239. (Hervorhebung im Original).
45 Ebd. S. 260.
46 Ebd. S. 262. (Hervorhebung im Original).
47 Siegfried Bernfeld: Über die allgemeinste Wirkung der Strafe. In: Ausgewählte Schriften. Bd. 1, S. 216.
48 Ebd. S. 219 (Hervorhebung im Original).
49 Ebd.
50 Ebd. S. 221.

pädagogische Maßnahmen, die nicht strafen, sondern loben und belohnen wollen, könnten nicht auf die Einteilung der Kinder in Gute und Böse verzichten. Das „Nichtbeloben" übt dieselbe allgemeine Wirkung aus, die ansonsten, in einem anderen pädagogischen Milieu, die Strafe hat. Dabei ist es unerheblich, wie Eltern mit dem Problem der Strafe umgehen. Spätestens wenn die Kinder in eine Institution eintreten, Kindergarten oder Schule, werden sie mit diesem Problem konfrontiert. Erfahren sie es nicht an sich selbst, dann erleben sie es bei anderen Kindern.

Sein Denkgerüst aus Psychoanalyse, Erziehung und Gesellschaft dient ihm auch als Grundlage für sein Konzept des „sozialen Ortes", mit dem er der Vergesellschaftung des Subjekts Rechnung zu tragen versucht: „Innerhalb desselben Zeitalters erfahren die Triebschicksale unbeschadet der Gültigkeit aller Freudschen Mechanismen und Dynamismen je nach dem *Milieu*, in dem sie ablaufen, ihre *eigenartige Prägung*."[51] In seinem Aufsatz *Der soziale Ort und seine Bedeutung für Neurose, Verwahrlosung und Pädagogik*, in dem er dieses Konzept entfaltet, versucht er, dem Vorwurf an die Psychoanalyse zu entgegnen, sie berücksichtige nicht die sozialen Determinanten des seelischen Geschehens. Der Vorwurf enthalte aber einen Wahrheitskern, denn die Psychoanalyse „hat sich noch nicht gründlich genug mit den sozialen Bedingungen all jener seelischen Vorgänge befaßt, die sie entdeckte und ausführlich studierte."[52] Zentrales Anliegen ist ihm dabei, den Gesichtspunkt des sozialen Ortes als einen Sektor dessen zu betrachten, was in der Psychoanalyse als „Realität" bezeichnet wird. Da die Realität, und damit auch der soziale Ort, verinnerlicht wird, und sich im Über-Ich niederschlägt, ist dieser an der Ätiologie der Neurose mitbeteiligt. Konsequenterweise fordert Bernfeld, dass der Gesichtspunkt des sozialen Ortes neben den geläufigen psychoanalytischen Gesichtspunkten, den dynamischen, ökonomischen, strukturellen und genetischen in der Ätiologie des Leides stärker berücksichtigt werden solle. Er war sich zwar im Klaren darüber, dass seelisches Leid nicht nur vom sozialen Ort abhängig ist, aber er wusste: es gibt dennoch Unterschiede des Leids. Denn „das Maß des subjektiven Leidens wird zum guten Teil, sein Gegenstand (*woran* einer leidet) wird vor allem durch den sozialen Ort bestimmt".[53]

51 Siegfried Bernfeld: Der soziale Ort und seine Bedeutung für Neurose, Verwahrlosung und Pädagogik. In: Ausgewählte Schriften. Bd. 2, S. 210 (Hervorhebungen im Original).
52 Ebd. S. 209.

Inwieweit ein Sublimierungsversuch als geglückt gelten kann und was die Menschen überhaupt unter Glück und Erfolg verstünden, hinge entscheidend vom sozialen Ort ab, in dem das Individuum aufwächst. Das bürgerliche und das proletarische Kind haben demnach eine je unterschiedliche Ausgangsbasis und daher auch eine je unterschiedliche Chance in der Entwicklung. Dies werde von der Pädagogik aber nicht berücksichtigt. Eine „wertfreie", „neutrale" oder „wissenschaftliche" Pädagogik entlarvt Bernfeld als Illusion der in „Wahrheit wertgebundenen bürgerlichen"[54] Gesellschaft. Der „Pädagoge aber hat es mit der Realitätsfähigkeit des Kindes, und zwar mit einer bestimmten Realitätsfähigkeit zu tun. Das Kind muß in die kulturellen Werte eingepaßt werden, die seine Eltern fordern, die der ‚Staat', die ‚Gesellschaft' für notwendig halten."[55]

V

Die Illusion einer „wertfreien" Erziehung zu entlarven ist auch das zentrale Anliegen seines Buches *Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung*. Mit scharfer Polemik, auf dem Hintergrund seiner Erfahrungen mit dem Kinderheim Baumgarten und seiner umfangreichen psychoanalytischen Kenntnisse lotet Bernfeld stattdessen deren Grenzen aus: „Nicht die Pädagogik baut das Erziehungswesen, sondern die Politik. Nicht Ethik und Philosophie bestimmt das Ziel der Erziehung nach allgemein gültigen Wertungen, sondern die herrschende Klasse nach ihren Machtzielen; die Pädagogik verschleiert bloß diesen höchst häßlichen Vorgang mit einem schönen Gespinst von Idealen."[56] Er verwirft auch die Idee, mittels „richtiger" Pädagogik den idealen Menschentyp erziehen zu können und kritisiert an ihr, was auch Adorno in den 1960er Jahren über Pädagogik geschrieben hat, dass sie mit „Tiefsinn aus zweiter Hand übers Sein des Menschen ... schwafel(t)".[57] Bernfeld wirft der Pädagogik Unwissenschaftlichkeit vor, da sie sich nach den Maßgaben der Gesellschaft richte und eine konservative Funktion einnehme: das Bestehende zu erhalten. Da der Erziehungspro-

53 Ebd. S. 211 (Hervorhebung im Original).
54 Ebd. S. 216.
55 Ebd. S. 215.
56 Siegfried Bernfeld: Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung. Vorwort zur 2. Auflage. In: Ausgewählte Schriften. Bd. 2, S. 107.
57 Theodor W. Adorno: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit. In: Gesammelte Schriften Bd. 10.2. Frankfurt am Main 2003, S. 569.

zess, den die Pädagogik wissenschaftlich untermauern möchte, von unbewussten Prozessen bestimmt wird und einen subjektiven Faktor enthält, der in der Person des Erziehers oder Lehrers gegeben ist, ist es der Pädagogik nicht möglich, Aussagen darüber zu treffen, ob die von ihr entworfenen Erziehungsmittel zur Erlangung ihrer Ziele beitragen oder nicht. Es ist nicht kontrollierbar, ob das aufgestellte Erziehungsideal erfüllt wurde. Da am Erziehungsprozess nicht nur der betreffende Erzieher beteiligt ist, sondern unterschiedliche Faktoren, ist über die Wirksamkeit pädagogischer Einzelmaßnahmen keine sichere Aussage zu treffen.

Dem Begriff der Pädagogik hält er den Begriff der Erziehung entgegen, die immer dort stattfindet, wo Kindheit in Gesellschaft abläuft, sie ist „als unvermeidlich soziale Tatsache gegeben".[58] Ihre Voraussetzungen sind die biologische und soziale Tatsache ontogenetischer Entwicklung der Kindheit, die in einer Erwachsenenwelt verläuft. „Die Erziehung ist danach die Summe der Reaktionen einer Gesellschaft auf die Entwicklungstatsache."[59] Sie ist „gesellschaftlicher Prozess", da es nicht nur die Eltern sind, oder die Bezugspersonen in den verschiedenen Institutionen, die Kinder durchlaufen, die auf das Kind erzieherisch einwirken, sondern alle, die mittelbar oder unmittelbar mit ihm zu tun haben. „Erziehung ist nicht allein, was die Erzieher ausüben ..., es ist die ganze heutige Gesellschaft"[60], die eine Wirkung auf die „heranwachsende Generation als Ganze ausübt"[61]. Dabei stößt der Erziehungsprozess stets an Grenzen, die im Kind, im Erzieher und in den gesellschaftlichen Verhältnissen begründet liegen.

Sie liegen im Kind, da „Kind sein geradezu heißt: rücksichtslos der eigenen Lust leben"[62] und dessen Triebhaftigkeit den Anforderungen der Gesellschaft antagonistisch gegenübersteht. Von daher müssen geradezu zwangsläufig Konflikte zwischen dem Willen des Kindes und dem des Erwachsenen innerhalb der pädagogischen Paargruppe entstehen. Er fordert, die bisherige Psychologie durch die Freudsche Lehre zu ersetzen, da diese Entwicklung, Trieb und Charakter ins Zentrum ihrer Betrachtung stellt und dies hieße, der Erziehungswissenschaft überhaupt erst eine Grundlage zu geben, um die „Antinomie zwischen dem berechtigten Willen des Kindes und dem berechtigten Willen des Lehrers"[63] erkennen und reflektieren zu können; denn keine Pädagogik kann diese auflösen, sondern besteht gerade in dieser Antinomie. Dabei spiegelt die Antinomie zwischen Kind und Pädagoge ebenjene der Gesellschaft wider, sodass die Triebwünsche des Einzelnen den Forderungen der Gesellschaft, die von jedem Einzelnen Triebverzicht fordert, antagonistisch gegenüberstehen.

Die Grenzen des Erziehers sind durch die seelischen Tatsachen in ihm selbst gegeben, denn in der pädagogischen Paargruppe ist der Erzieher stets zweimal enthalten: als Kind und als Erwachsener. Das zu erziehende Kind steht diesem als „ichfremde Gewalt"[64] gegenüber, die den eigenen verdrängten Triebwünschen hemmend und treibend entgegensteht. Der Erzieher wiederholt den eigenen Ödipuskomplex am fremden Kind, da durch die Erziehungssituation eine Übertragungssituation entsteht, in der der verdrängte Ödipuskomplex – und dessen Untergang – wiederholt werden. Als Repräsentant gesellschaftlicher Macht, die das Kind vor dem Eintritt in eine Institution mit den Eltern in Verbindung bringt, eignet sich der Erzieher oder Lehrer besonders gut als Projektionsfläche für das, was sonst den Eltern gilt. Die Ambivalenz, die den ödipalen Konflikt mit den realen Eltern beherrscht, macht sich beim Kind auch in seiner Beziehung zum Pädagogen bemerkbar: ihn trifft der Hass, der dem Vater gilt, genauso, wie die Liebe, mit der die Mutter gemeint ist. Durch die libidinöse Besetzung des Kindes, die qua Berufswahl schon vorab erfolgt und durch die geforderte Einfühlung in das Kind notwendig wird, regrediert das erwachsene Ich auf ein infantiles Niveau, um sich mit dem Kind identifizieren zu können. Konfrontiert mit dessen libidinösen Wünschen, erkennt der Erzieher im Kind auch die eigenen, versagten wieder, die vormals den eigenen Eltern oder anderen Erziehungspersonen galten. Die Unterschiede zwischen dem Erzieher und dem Kind sind „Unterschiede des Ichs, soweit sie überhaupt zählen, aber nicht Unterschiede der Triebe und ihrer Wünsche".[65] Identifiziert mit dem Kind und dessen Wünschen erhofft der Erzieher unbewusst eine verspätete Erfüllung der eigenen verdrängten durch die Liebe des fremden Kindes. Das Über-Ich, das sich während des ödipalen Konflikts entwickelt, und das

58 Bernfeld: Sisyphos (wie Anm. 28), S. 49.
59 Ebd. S. 51.
60 Ebd. S. 132.
61 Ebd.
62 Ebd. S. 56.
63 Siegfried Bernfeld: Kinderheim Baumgarten – Bericht über einen ernsthaften Versuch mit neuer Erziehung. In: Ausgewählte Schriften. Bd. 1, S. 139.
64 Bernfeld: Sisyphos (wie Anm. 28), S. 141.
65 Ebd. S. 140.

verinnerlichte Verbot verhindern dies und die erhoffte Liebe bleibt aus. Um wenigstens das eigene Schuldgefühl zu lindern, das die Triebwünsche hervorruft, verbietet er dem Kind das, was er sich selbst verbietet, er bestraft das Kind für das, was ihm selbst angetan wurde: „sich meint er und den Zögling schlägt er".[66] Er kann gar nicht anders, als das Kind so zu behandeln wie er selbst diesen Konflikt durchlaufen hat. Nicht nur „die Erziehbarkeit des Kindes ist beschränkt; die Erziehfähigkeit des Erziehers ist es gleichfalls"[67]. Lediglich eine psychoanalytische Pädagogik sei in der Lage, diese Mechanismen zu erkennen und zu reflektieren, um sie zu verändern.

Die dritte Grenze, die soziale, liegt in ihrer konservativen Funktion begründet, wodurch sie keinen Fortschritt ermöglicht. Sie ist nicht in der Lage, an den gesellschaftlichen Verhältnissen etwas zu verändern. „Ihr Fortschritt besteht darin, daß ihre Rückständigkeit ein wenig überwunden wird."[68] Wie sehr Erziehung im Dienste bestehender Verhältnisse steht, zeigt Bernfeld an Hand der fiktiven Rede eines Unterrichtsministers, der eben nicht zufällig den Namen Machiavelli trägt. Hier denkt er Freuds Massenpsychologie politisch zu Ende und erkennt bereits 1925 die Bedrohung durch den Antisemitismus. In diesem Text, der allerdings dem Klischee des Machiavellismus und nicht der wirklichen politischen und historischen Bedeutung dieses Philosophen und Diplomaten des 16. Jahrhunderts Rechnung trägt, legt Bernfeld eine Tendenz des Erziehungswesens offen und spricht unverblümt aus, wovon sonst nicht gesprochen wird: dass die libidinöse Bindung an und Identifikation mit Autoritäten, wie sie in der Schule und anderen Erziehungsinstitutionen stattfinden, für jede Herrschaftsform konstitutiv ist, nicht nur für die sich als demokratisch verstehenden Gemeinwesen, sondern auch für autoritäre Regime.[69] Der fiktive Machiavelli führt aus, dass zur Erreichung seiner Ziele ein Intellektuellenstand, eine Art Elite, zu schaffen sei, der eine feste Ideologie gegeben werden kann, die die Grundlage der Trennung der bürgerlichen Jugend von der proletarischen bildet. Dadurch könnte diese bürgerliche Jugend zu einer „selbstbewussten, stolzen, exklusiven Gemeinschaft" gebildet werden, die „restlos führbar wäre".[70] Um dies zu erreichen, so Machiavell, bedürfe es eines äußeren Feindes, der in der Gestalt der Juden gegeben wäre. Bernfeld: „Ich (Machiavelli) empfehle, die Juden zu diesem Feinde zu ernennen. Sie sind wirklich ungefährlich. In Deutschland stehen dieser 600 000 (mit Weib, Kind, Tuberkulose und Krebs) gegen 60 000 000. Das ist ein gutes Verhältnis. Und sie sind wirklich ein in jeder Hinsicht brauchbares Volk; sie werden uns selbst helfen, in dieser oder in jener Weise. Sollten sie aber ja einmal geprügelt oder totgeschlagen werden, so sind deren in anderen Städten und Ländern genug übrig, um den Schrecken vor ihnen permanent zu erhalten. Mit Hilfe des sorgfältig gepflegten und angewandten Antisemitismus erhalten wir jene stolze und selbstbewußte, nämlich von sich, ihrer Wertigkeit, ihrem Volks- und Rassenadel durchdrungene bürgerliche Jugend, die identifikatorische Bestrebungen bis in weite Schichten des Proletariats erwecken wird."[71] Mit erschreckender Klarheit sah Bernfeld bereits 1925 den Vernichtungsantisemitismus des Nationalsozialismus voraus – und erkannte im Sozialismus die einzige Alternative.[72] Obwohl er zeitlebens die gesellschaftlichen Verhältnisse kritisierte, vermied er es dennoch, konkrete Aussagen über eine zukünftige zu treffen, wohlwissend, sonst in das Fahrwasser von Ideologien zu geraten. Stattdessen versuchte er sein undogmatisches Denken zu bewahren, er blieb „sperrig, seiner Zeit voraus und seiner Zeit verhaftet, eine historische Figur aber doch noch aktuell in Diagnosen und Prognosen".[73]

In seiner Conclusio des *Sisyphos* erweist er sich ganz als Psychoanalytiker, aber auch als Polemiker gegen die bestehenden Verhältnisse: „Soll die Möglichkeit der Erziehung irgend einem Zweck zu Nutz gedeihen, in irgend einem Maße vom Willen und den Zwecken einer Gruppe bewußt gestaltet werden, muß sie aus der Einstellung erlöst werden, die als Ziel die Erwachsenheit eines einzelnen Individuums, als Mittel die Handlungen eines einzelnen Erziehers vor allem sieht. Jenes ist nie voraussagbar, dieses nie entscheidend; die Grundlage solcher Orientation ist im Ödipuskomplex verankert, darum rettungslos jeder Rationalisierung entzogen."[74] Und weiter heißt es am Schluss: „es ist weniger fraglich,

66 Ebd. S. 141.
67 Bernfeld: Sisyphos. Vorwort (wie Anm. 53), S. 106.
68 Bernfeld: Sisyphos (wie Anm. 28), S. 122.
69 Göllner: Die Grenzen der Erziehung im Roten Wien (wie Anm. 13), S. 70.
70 Bernfeld: Sisyphos (wie Anm. 28) S. 103.
71 Ebd. S. 103.
72 Göllner: Die Grenzen der Erziehung im Roten Wien (wie Anm. 13), S. 71.
73 Peter Dudek: „Er war halt genialer als die anderen". Biografische Annäherungen an Siegfried Bernfeld. Gießen 2012, S. 14.
74 Bernfeld: Sisyphos (wie Anm. 28), S. 150.

ob der Erziehungserwerb nicht vielleicht mit dem Erwachsenwerden verschwindet, es ist wahrscheinlicher, daß er bestehen bleibt, wenn der Erwachsende in eine Gesellschaft tritt, die den erfreulichen Typus Mensch, den Normmenschen, gebrauchen kann und ihn nicht zur Veränderung oder zum Untergang bestimmt, wie zweifellos in unserer Ordnung geschieht. ... Es ist kein Ausweg aus den Ambivalenzen und Zweifeln. Der Wissenschaftler schämt sich ihrer nicht; er übertreibt sie, um sie in Zukunft, so hofft er, zu überwinden."[75]

Auf den ersten Blick mag dies als wenig erscheinen. In Zeiten jedoch, in denen das Denken immer mehr heteronomen Zwecken subsumiert wird, es lehrbuchhaft eingepasst, zuerst Lösungen gesucht werden, anstatt sich mit dem Problem zu befassen und alles irgendwie integriert werden soll, um Konflikte und Widersprüche zu eliminieren, ist es bereits viel, wenn die Widersprüche, Ambivalenzen und Zweifel vergegenwärtigt werden, damit Denken und Erkenntnis möglich sind. Bernfeld ruft die gesellschaftlichen Konflikte und Widersprüche in Erinnerung, ohne mit dem Anspruch aufzutreten, sie restlos auflösen zu können, um nicht einer falschen Versöhnung anheimzufallen.

75 Ebd. S. 156.

Benjamin out of Palestine

Aus Anlass des 75. Todestags von Walter Benjamin eröffnen die folgenden Beiträge von Klaus Thörner und Gerhard Scheit einen Schwerpunkt zu diesem Schriftsteller. Angesichts der postmodernen und antizionistischen Indienstnahme seiner Schriften (neuerdings feiert man am Goethe-Institut in Ramallah „Benjamin in Palestine: On the Place and Non-Place of Radical Thought", siehe http://benjamininpalestine.org) ist es wichtig, wieder an die unmittelbare Bedeutung zu erinnern, die sie einmal für die Entwicklung der Kritischen Theorie insbesondere Adornos hatten. Während die einen darüber die Widersprüche zwischen Benjamins und Adornos Kritik vergessen wollen, wird von den anderen das, was beide verband, als biographischer Zufall abgehandelt, der für ein orthodoxes Verständnis Adornos unerheblich sei. Ohne jedoch von Benjamin zu lernen, „dialektisch zugleich und undialektisch zu denken", gibt es keinen Begriff des Nichtidentischen, keine negative Dialektik. Darauf hinzuweisen, heißt andererseits, umso entschiedener einer seit den 1960er Jahren wirksamen Tendenz entgegenzutreten, die in weiten Teilen geradezu das Entrebillet zur Neuen Linken geworden ist: Benjamin gegen Adorno auszuspielen. Sie hat erst jene postmoderne und antizionistische Rezeption ermöglicht. Das wird durch weitere Beiträge in den kommenden Heften beleuchtet.

Klaus Thörner

Lumpensammler, Schiffbrüchiger und Perlentaucher

Kleines Porträt Walter Benjamins – in Zitaten

> **Manchmal denke ich, die Nacht, da niemand wirken kann, ist schon eingebrochen.**
>
> **Walter Benjamin [1]**

> **Derjenige, der mit dem Leben nicht lebendig fertig wird, braucht die eine Hand, um die Verzweiflung über sein Schicksal ein wenig abzuwehren ... mit der anderen Hand aber kann er eintragen, was er unter den Trümmern sieht, denn er sieht anderes und mehr als die Anderen, er ist doch tot zu Lebzeiten und der eigentlich Überlebende.**
>
> **Franz Kafka, Tagebücher, 19. Oktober 1921**

Vor 75 Jahren, am 26. September 1940, nahm sich Walter Benjamin aus Verzweiflung in Port Bou an der Grenze zwischen Frankreich und Spanien das Leben. Flüchtlinge vor dem Hitler-Regime waren durch das Waffenstillstandsabkommen zwischen Vichy-Frankreich und der Berliner Regierung mit Auslieferung an das Deutsche Reich bedroht. Die Vereinigten Staaten hatten zur Rettung einiger dieser Flüchtlinge eine Anzahl von Emergency-Visa durch ihre Konsulate im unbesetzten Frankreich verteilen lassen. Benjamin war dank der Bemühungen des Instituts für Sozialforschung unter den ersten, die ein solches Visum in Marseille erreichte. Er gelangte auch schnell in den Besitz eines spanischen Durchreisevisums, um nach Lissabon zu kommen und sich von dort einzuschiffen. Allerdings hatte er kein Ausreisevisum aus Frankreich, da die Vichy-Regierung, um der Gestapo gefällig zu sein, deutschen Flüchtlingen eine Ausreisegenehmigung prinzipiell verweigerte. Dies stellte aber im Allgemeinen keine große Schwierigkeit dar, weil der relativ kurze und nicht zu beschwerliche Fußweg über die Berge nach Port Bou bekannt und von der französischen Grenzpolizei nicht gesperrt war. Für Benjamin al-

1 In: Briefe. Hrsg. v. Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main 1966, S. 303.

lerdings, dem es damals wohl aufgrund einer Herzmuskelentzündung sehr schlecht ging, dürfte es sich um eine große Anstrengung gehandelt haben. Als die kleine Gruppe von Flüchtlingen, der er angehörte, den spanischen Grenzort erreichte, stellte sich plötzlich heraus, dass an diesem Tag die Grenze von Spanien geschlossen worden war und die Grenzbeamten die Visa nicht anerkannten. Die Gruppe sollte am nächsten Tag nach Frankreich zurück. Benjamin nahm sich in der Nacht das Leben. Seine Begleiter wurden daraufhin von den Grenzbeamten am nächsten Tag nach Portugal durchgelassen. Die Visumsperre wurde nach einigen Wochen wieder aufgehoben.[2]

Hannah Arendt schrieb zum Tod ihres Freundes: „Einen Tag früher wäre er anstandslos durchgekommen, einen Tag später hätte man in Marseille gewusst, dass man zur Zeit nicht durch Spanien konnte. Nur an diesem Tag war die Katastrophe möglich."[3]

Benjamins Leben lässt sich als eine Folge von Scherbenhaufen erzählen und es ist, so Arendt, kaum eine Frage, dass er es selbst so gesehen hat.[4] Zweifellos dachte Benjamin auch an die „Trümmer" und „Katastrophenstätte" des eigenen Lebens und Wirkens, wenn er schrieb, dass die Einsicht in Kafkas Produktion unter anderem an die schlechte Erkenntnis gebunden sei, dass er gescheitert ist.[5]

Und doch versuchte Benjamin an manchen Tagen, als Schiffbrüchiger, der das Schwimmen nicht gelernt hatte, von einer kaum noch tragfähigen Mastbaumspitze, Rettungssignale auszusenden.[6] „Bei Benjamin entspringt das Rettende wahrhaft erst, wo Gefahr ist."[7] Seine Rettungssignale waren bei ihm zuweilen, wie Adornos „Flaschenpost", künftigen Generationen zugedacht. Benjamin verharrte in den verzweifelten Umständen, wie um die eigenen Schriften zu „denaturieren", auf die Gefahr hin, dass sie ungenießbar für jeden jetzt Lebenden würden und desto verlässlicher gerettet werden können.[8] Er war selbst „unter den Versprengten ein Isolierter."[9]

Gleichzeitig zeichnete den Flaneur Benjamin „die staunende Darstellung der bloßen Faktizität" aus, die er gegenüber Adorno als „echt philologische Haltung"[10] verteidigte. „Sein Gang hatte etwas Unverwechselbares, Bedächtiges und Tastendes."[11] Ihm lag daran, „das Bild der Geschichte in den unscheinbaren Fixierungen des Daseins, seinen Abfällen gleichsam, festzuhalten.[12] Um diese Abfälle zu bewahren, wurde Benjamin zum leidenschaftlichen Sammler u. a. von Kinderbüchern. Im Sammeln sah er eine der revolutionären Tätigkeit verwandte Haltung. Der Sammler wie der Revolutionär, so schrieb er, „träumt sich nicht nur in eine ferne oder vergangene Welt, sondern zugleich in eine bessere, in der zwar die Menschen ebenso wenig mit dem versehen sind, was sie brauchen, wie in der alltäglichen, aber die Dinge von der Fron frei sind, nützlich zu sein."[13] Schon als Kind versuchte sich Benjamin zu entziehen, indem er, wenn er mit der Mutter durch die Stadt ging, immer um einen halben Schritt zurückblieb.[14] In dieser gewahrten Distanz, diesem bewusst beibehaltenen Rückstand, dieser verweigerten Zuordnung – „in keinem Fall eine Front, und sei es mit der eigenen Mutter (zu) bilden"[15] – liegt „die große Chance des Besiegten, ... den Kampf in eine andere Sphäre zu verlegen"[16], „dorthin, wo ein Spalt sich auftut und unbemerkt ein neuer Raum, eine Bresche sich öffnet, wo dem Blick sich ein Weg bietet, der gebahnt, ein Rand, der erforscht werden müsste."[17]

Nicht der Blick als solcher beansprucht unvermittelt das Absolute, so lernt Adorno von Benjamin, sondern „die Weise des Blickens, die gesamte Optik ist verändert. Die Technik der Vergrößerung lässt das Erstarrte sich bewegen und das Bewegte innehalten. Seine Vorliebe für minimale und schäbige Objekte wie

2 Hannah Arendt: Menschen in finsteren Zeiten. München; Zürich 1989, S. 185 – 242.
3 Ebd. S. 209.
4 Ebd. S. 191.
5 Benjamin: Briefe (wie Anm. 1), S. 614.
6 Arendt: Menschen in finsteren Zeiten (wie Anm. 2), S. 209; 213.
7 Theodor W. Adorno: Einleitung zu Benjamins ‚Schriften'. Gesammelte Schriften. Bd. 11. Frankfurt am Main 1997, S. 577.
8 Ebd. S. 227.
9 Walter Benjamin: Die Rückschritte der Poesie. Von Carl Gustav Jochmann. Gesammelte Schriften. Bd. II.2. Frankfurt am Main 1991, S. 579.
10 Theodor W. Adorno; Walter Benjamin: Briefwechsel 1928 – 1940. Hrsg. v. Henri Lonitz. Frankfurt am Main 1997, S. 379 f.
11 Gershom Scholem: Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft. Frankfurt am Main 1975, S. 16.
12 Ebd. S. 201.
13 Walter Benjamin: Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften. Bd. V. 1. Frankfurt am Main 1991, S. 53.
14 Walter Benjamin: Berliner Kindheit um neunzehnhundert. Gesammelte Schriften. Bd. IV.1. Frankfurt am Main 1991, S. 287.
15 Walter Benjamin: Berliner Chronik. Gesammelte Schriften. Bd. VI. Frankfurt am Main 1991, S. 471.
16 Walter Benjamin: Theorien des deutschen Faschismus. Gesammelte Schriften. Bd. III. Frankfurt am Main 1991, S. 243.
17 Florent Perrier: Vorwort. In: Jean-Michel Palmier: Walter Benjamin. Lumpensammler, Engel und bucklicht Männlein. Ästhetik und Politik bei Walter Benjamin. Frankfurt am Main 2009, S. III.

Staub und Plüsch in der Passagenarbeit steht komplementär zu jener Technik, die von all dem angezogen wird, was durch die Maschen des konventionellen Begriffsnetzes hindurchschlüpfte oder vom herrschenden Geist zu sehr verachtet ist."[18] Weil er verlorenen, unbeachteten, getrübten Gesten, Dingen und Hoffnungen Gerechtigkeit widerfahren lassen wollte, dem Zufälligen, Ephemeren, ganz Nichtigen[19], blieb Benjamin immer jenen halben Schritt zurück, „hielt stets Abstand zu der Welt – wie sie ist, wahrte jenen Spielraum, der nötig ist, um ihr in den Rücken zu fallen, vor allem aber, um in aller Unabhängigkeit den verblassten Details ihr volles Leben zurückzugeben, dieser verleugneten Kehrseite der Geschichte – die er wie kein anderer gleichsam im Handumdrehen wie ein Jackenfutter hervorzukehren verstand, um uns ihre schillernden Farben aufzudecken ..."[20] Das Maß der Erfahrung, die jeglichen Satz Benjamins trägt, „ist die Kraft, das Zentrum unablässig in die Peripherie zu setzen, anstatt das Periphere, wie es die Übung der Philosophen und der traditionellen Theorie verlangen, aus dem Zentrum zu entwickeln ... Philosophische Phantasie ist ihm die Fähigkeit zur ‚Interpolation im Kleinsten'."[21] Der Antithese des Ewigen und des Historischen „entrann er durch das mikrologische Verfahren, durch Konzentration aufs Kleinste, darin die geschichtliche Bewegung innehält und zum Bilde sich sedimentiert."[22] Benjamins Gedanken, so weiter Adorno, „leuchten in einer Farbe, die im Spektrum der Begriffe kaum vorkommt und die einer Ordnung angehört, gegen die sonst das Bewusstsein sich sogleich abblendet, um nicht der gewohnten Welt und ihrer Zwecke überdrüssig zu werden. Was Benjamin sagte und schrieb, klang, als käme es aus dem Geheimnis. Seine Macht aber empfing es durch Evidenz ... Seine Sätze beriefen sich nicht auf Offenbarung, sondern auf einen Typus von Erfahrung, der vom allgemeinen einzig dadurch sich unterschied, dass er die Einschränkungen und Verbote nicht respektierte, unter die das zugerichtete Bewusstsein sich sonst beugt ... Nicht aus Mangel an Kenntnis oder aus undisziplinierter Phantasie ignorierte er die philosophische Tradition und die gängigen Regeln der Wissenschaftslogik, sondern weil er in ihr ein Steriles, Vergebliches, Ausgelaugtes argwöhnte und weil die Gewalt der unverkümmerten, nicht zugerichteten Wahrheit so mächtig in ihm war, als dass er sich durch den erhobenen Zeigefinger intellektueller Kontrolle hätte einschüchtern lassen."[23] Seine „desperate Anstrengung, aus dem Gefängnis des Kulturkonformismus auszubrechen, galt Konstellationen des Geschichtlichen, die nicht auswechselbare Beispiele für Ideen bleiben, jedoch in ihrer Einzigkeit die Ideen als selber geschichtliche konstituieren."[24] Das „Inkommensurable seiner Natur, durch keine Taktik überwindbar und unfähig zum Gesellschaftsspiel in der Republik der Geister"[25], ließ ihn, auf eigene Faust und ungeschützt sein Leben leben.

Adorno erkannte bei Benjamin die „Fähigkeit, unablässig neue Aspekte herzustellen, weniger indem er Konventionen kritisch durchbrach, als indem er durch seine innere Organisation zum Gegenstand sich verhielt, wie wenn die Konvention keine Macht über ihn hätte."[26] „Ihm hieß, Phänomene materialistisch interpretieren, weniger sie aus dem gesellschaftlichen Ganzen erklären, als sie unmittelbar, in ihrer Vereinzelung auf materielle Tendenzen und soziale Kämpfe beziehen."[27]

„Was Benjamin sagte und schrieb, lautete, als nähme der Gedanke die Verheißungen der Märchen- und Kinderbücher, anstatt mit schmachvoller Reife sie von sich zu weisen, so buchstäblich, dass die reale Erfüllung selber der Erkenntnis absehbar wird."[28] Doch andererseits verbreitete Benjamins Philosophie Schrecken kaum weniger, als sie Glück versprach.[29] Er respektierte die Grenze zwischen dem Literaten und dem Philosophen nicht.[30] Adorno bemerkte, dass „die Treue zum verweigerten Glück bei Benjamin erkauft (wird) mit einer Trauer, von der die Geschichte der Philosophie sonst so wenig Zeugnis gibt, wie von der Utopie des wolkenlosen Tages."[31] „Trauer – nicht Traurigkeit – war die Bestimmung seiner Natur, als jüdisches Wissen um die Permanenz von Drohung und Katastrophe ..."[32] Sein Denken und Leben bewegte

18 Theodor W. Adorno: Charakteristik Walter Benjamins. Gesammelte Schriften. Bd. 10.1. Frankfurt am Main 1972, S. 251.
19 Ebd. S. 239.
20 Perrier: Vorwort (wie Anm. 17), S. VII.
21 Adorno: Einleitung zu Benjamins ‚Schriften' (wie Anm. 7), S. 570.
22 Ebd. S. 577.
23 Ebd. S. 568 f.
24 Adorno: Charakteristik Walter Benjamins (wie Anm. 18), S. 241.
25 Ebd. S. 242.
26 Ebd. S. 238.
27 Ebd. S. 247.
28 Ebd. S. 239.
29 Ebd. S. 246.
30 Ebd. S. 242.
31 Ebd. S. 240.
32 Adorno: Einleitung zu Benjamins ‚Schriften' (wie Anm. 7), S. 581.

sich zwischen den Polen eines säkularen jüdischen Schriftgelehrten und eines historischen Materialisten, zwischen jüdischem Messianismus und der Hoffnung auf die Revolution im Augenblick des Stillstands und der Gefahr.

Trotz seines bewusst im Hintergrund Gehens und seiner höflichen Distanziertheit war Benjamin mit so unterschiedlichen Menschen wie Scholem, Adorno, Arendt und Brecht befreundet. „Ähnlich wie nach Schönbergs Wort Webern, dessen Schrift an die Benjamins mahnt, hatte er animalische Wärme mit einem Tabu bedacht; kaum durfte ein Freund es wagen, ihm auch nur die Hand auf die Schulter zu legen, und noch sein Tod mag damit zusammenhängen, dass in der letzten Nacht in Port Bou die Gruppe, mit der er geflohen war, aus Scheu ihm ein Einzelzimmer einräumte, so dass er unbeobachtet das Morphium nehmen konnte, das er sich für den äußersten Notfall gesammelt hatte. Trotzdem war seine Aura warm, nicht kalt. Ihm eignete eine Fähigkeit, die an Kraft zur Beglückung jede bloß unmittelbare unendlich tief unter sich ließ: die zum schrankenlosen Schenken. ... Jedes Zusammensein mit ihm hat wiederhergestellt, was sonst unwiederbringlich dahin ist, das Fest. In seiner Nähe wurde es einem zumute wie dem Kind in dem Augenblick, in dem ein Spalt des weihnachtlichen Zimmers sich öffnet und eine Fülle des Lichts das Auge zu Tränen überwältigt, erschütternder und bestätigter, als je der Glanz es grüßt, wenn es eingeladen wird, das Zimmer zu betreten. Alle Macht des Denkens versammelte sich in Benjamin, um solche Augenblicke zu bereiten ...“[33]

Benjamin war seinen Freundinnen und Freunden Lehrer und lernte von ihnen. Von Brecht übernahm er die Kunst, Sprichwörtliches und Idiomatisches beim Wort zu nehmen. Diese Kunst befähigte Benjamin wie Kafka, „eine Prosa von so eigentümlich zauberhafter und verzauberter Realitätsnähe zu schreiben.“[34]

Maximilien Rubel sah in Benjamin aber auch den einzigen Marxisten, der dem Materialismus als Methode der totalen Subversion der bestehenden Ordnung eine poetische Dimension verlieh, indem er den Weg zur ungewissen Aufnahme einer messianischen Geste öffnete und damit den aufsteigenden Pfad der Revolte bahnte.[35] Diese Geste war nur möglich durch den Bezug zum Judentum. 1928 schrieb Benjamin in einer Antwort an Scholem: „Was mich in Deinem Brief am glücklichsten betroffen hat, ist der Gedanke der jüdischen Welt in meinem Denken, wenn und soweit sie aus der Latenz hervortreten sollte.“[36]

Benjamins Denken, genährt aus dem Heute, orientiert sich an „Denkbruchstücken“, die er der Vergangenheit entriss und um sich versammelte. „Dem Perlentaucher gleich, der sich auf den Grund des Meeres begibt, nicht um den Meeresboden auszuschachten und ans Tageslicht zu fördern, sondern um in der Tiefe das Reiche und Seltsame, Perlen und Korallen, herauszubrechen und als Fragmente an die Oberfläche des Tages zu retten, taucht es in die Tiefen der Vergangenheit ... Was dies Denken leitet, ist die Überzeugung, daß zwar das Lebendige dem Ruin der Zeit verfällt, daß aber der Verwesungsprozess gleichzeitig ein Kristallisationsprozess ist; ... (in dem neue) Formen und Gestalten entstehen, die, gegen die Elemente gefeit, überdauern und nur auf den Perlentaucher warten, der sie an den Tag bringt: als ‚Denkbruchstücke‘“.[37] „Absurdes“, so Adorno, „wird präsentiert, als wäre es selbstverständlich, um das Selbstverständliche zu entmächtigen.“[38]

Als materialistischer Historiker einzugreifen, meint nach Benjamin, aus dem „Abfall der Geschichte“ dasjenige herauszuschlagen, herauszureißen, was – durch und durch verschlissen oder in der hohlen Hand, im Verborgenen bewahrt, dabei unberührt und doch entstellt – hier und da „das winzige Fünkchen Zufall, Hier und Jetzt“ birgt; die „unscheinbare“, doch nicht unzugängliche Stelle zu finden, an der „das Künftige noch heut so beredt nistet, dass wir es rückblickend entdecken können; es entdecken, um es zu befreien.[39] Um diese Stelle zu finden, fordert Benjamin ein Bewusstsein ein, die Vergangenheit nicht allein als Instanz anzusehen, der man ausgeliefert sei, sondern sie auch als eine Verbündete zu begreifen, die Handhaben zur Unterbrechung des Geschichtsverlaufs bereitstelle.[40] Eine solche Erforschung des Vergangenen treibt für ihn die Vergegenwärtigung des geschichtlich Unabgegoltenen voran, die nicht realisierten verschütte-

33 Ebd. S. 581 f.
34 Arendt: Menschen in finsteren Zeiten (wie Anm. 2), S. 207.
35 Maximilien Rubel: Marx, critique du marxisme. Paris 1974, S. 438.
36 Walter Benjamin: Brief an Scholem, 11. 3. 1928. In: Walter Benjamin: Gesammelte Briefe. Bd. 3. Frankfurt am Main 1997, S. 344.
37 Arendt: Menschen in finsteren Zeiten. (wie Anm. 2), S. 242.
38 Theodor W. Adorno: Benjamins ‚Einbahnstraße‘. Gesammelte Schriften. Bd. 11. Frankfurt am Main 1997, S. 681.
39 Walter Benjamin: Kleine Geschichte der Photographie. Gesammelte Schriften. Bd. II. 1. Frankfurt am Main 1991, S. 371.
40 Sven Kramer: Walter Benjamin zur Einführung. Hamburg 2004, S. 117.

ten Wünsche und Träume und vor allem die namenlosen Opfer der sozialen Katastrophen.[41] Benjamin geht es um eine Rekonstruktion der Vergangenheit aus ihren Trümmern.[42]

Philosophie verdichtet sich bei ihm zur Extrapolation eines verschütteten, verborgenen Moments der Hoffnung. Doch Hoffnung erscheint einzig als gebrochene. Wenn Benjamin die Überbelichtung der Gegenstände veranstaltet um der verborgenen Konturen willen, die einmal im Stande der Versöhnung an ihnen offenbar werden sollen, dann tritt zugleich der Abgrund zwischen diesem und dem Dasein schroff hervor. „Nur um der Hoffnungslosen willen, ist uns die Hoffnung gegeben", schließt sein Aufsatz über Goethes ‚Wahlverwandtschaften'.[43] Er widmete sich dem „Gedächtnis der Namenlosen".[44] Seine Rückwendung auf die individuelle Vergangenheit weist deutliche Parallelen zum Verfahren der Psychoanalyse auf, in der das Auffinden, Bewusstmachen und Neugruppieren der verdrängten oder unbewusst gewordenen Erinnerungen heilende und verändernde Kraft entfaltet. Doch Benjamin verschiebt den Akzent Freuds. Ihn interessiert das Erinnern eines anderen, mimetisch geprägten Verhältnisses zur Welt und den Dingen, das den Erwachsenen weitgehend abhanden gekommen ist. Für ihn erfüllt Prousts Verfahren der unwillkürlichen Erinnerung (*memoire involontaire*) eine wichtige Funktion, indem sie Situationen und Erfahrungen vergegenwärtigt, die schon vergessen waren, sodass ein neues Durchleben dieser Momente möglich wird.[45]

„Wer einmal den Fächer der Erinnerung aufzuklappen begonnen hat," so Benjamin, „der findet immer neue Glieder, neue Stäbe, kein Bild genügt ihm, denn er hat erkannt: es ließe sich entfalten, in den Falten erst sitzt das Eigentliche: jenes Bild, jener Geschmack, jenes Tasten um dessentwillen wir dies alles aufgespalten, entfaltet haben; und nun geht die Erinnerung vom Kleinen ins Kleinste, vom Kleinsten ins Winzige und immer gewaltiger wird, was ihr in diesem Mikrokosmos entgegentritt."[46] Und an anderer Stelle erklärt er: „Wer sich der eigenen verschütteten Vergangenheit zu nähern trachtet, muss sich verhalten wie ein Mann, der gräbt. Das bestimmt den Ton, die Haltung echter Erinnerungen. Sie dürfen sich nicht scheuen, immer wieder auf einen und denselben Sachverhalt zurückzukommen, ihn auszustreuen, wie man Erde ausstreut, ihn umzuwühlen, wie man Erdreich umwühlt. Denn Sachverhalte sind nur Lagerungen, Schichten, die erst der sorgsamen Durchforstung das ausliefern, was die wahren Werte, die im Erdinnern stecken, ausmacht: die Bilder, die aus früheren Zusammenhängen losgebrochen als Kostbarkeiten in den nüchternen Gemächern unserer späten Einsicht – wie Trümmer oder Torsi in der Galerie des Sammlers – stehen. Und gewiss bedarf es, Grabungen mit Erfolg zu unternehmen, eines Plans. Doch ebenso ist unerlässlich der behutsame, tastende Spatenstich ins Erdreich … Das vergebliche Suchen gehört dazu so gut, wie das glückliche und daher muss die Erinnerung nicht erzählend, noch viel weniger berichtend vorgehen, sondern im strengsten Sinne episch und rhapsodisch an immer andern Stellen ihren Spatenstich versuchen, in immer tieferen Schichten an den alten forschend."[47]

Benjamin möchte jedoch nicht im Vergangenen, im Erinnern und in den Träumen verharren. „Der proustschen Wiederholung steht bei Benjamin das Auftauchen eines neuen Sinns gegenüber, der aus der Vergegenwärtigung einer Erfahrung erst entsteht … Die Erinnerung stellt nicht Vergangenes wieder her, sie enthüllt ein geschichtliches Werden."[48] Dennoch orientiert er sich an Proust, den er ins Deutsche übersetzte, wenn er den Traum und das Erwachen in den Mittelpunkt seiner Philosophie rückt.

Das historische Erwachen aus dem katastrophalen Geschichtsverlauf, das Benjamin durchaus in marxistischen Kategorien denkt, den qualitativen Umschlag, sieht er „erst dort gegeben, wo ein Gemeinwesen gleichsam von einer Woge des Erwachens ergriffen würde, wie die Surrealisten von einer Traumwelle. Erst hier käme das nichtdelegierbare Moment in Benjamins anthropologischem Materialismus zum Tragen, durch das jeder einzelne Mensch in den Prozess der Veränderung eingebunden ist."[49] Im Passagenwerk erklärt Benjamin: „Wie Proust seine Lebensgeschichte mit dem Erwachen beginnt, muss jede Geschichtsdarstellung mit dem Erwachen beginnen, ja sie darf eigentlich von nichts anderem handeln. … Die Verwertung der Traumelemente beim Aufwachen ist der Kanon der Dialektik. Sie ist vorbildlich für den

41 Ebd. S. 110.
42 Palmier: Walter Benjamin (wie Anm. 17), S. 161.
43 Adorno: Charakteristik Walter Benjamins (wie Anm. 18), S. 252.
44 Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, Varianten. Gesammelte Schriften. Bd. I.3. Frankfurt am Main 1991, S. 1241.
45 Kramer: Walter Benjamin (wie Anm. 40), S. 111.
46 Benjamin: Berliner Chronik (wie Anm. 15), S. 467 f.
47 Ebd. S. 40.
48 Palmier: Walter Benjamin (wie Anm. 17), S. 161; 163.
49 Kramer: Walter Benjamin (wie Anm. 40), S. 123.

Denker und vorbildlich für den Historiker."[50] Träume werden bei Benjamin „nicht als Symbole fürs unbewusst Seelische gesetzt, sondern wörtlich und gegenständlich gefasst. Freudisch gesprochen geht es in ihnen um den manifesten Trauminhalt, nicht um den latenten Traumgedanken. Zur Erkenntnis wird die Traumschicht in Beziehung gesetzt dadurch, dass die Form der Darstellung festzuhalten sucht, was an verschütteter Wahrheit die Träume anzumelden haben. ... Der Traum wird zu einem Medium unreglementierter Erfahrung als Quelle von Erkenntnis gegenüber der verkrusteten Oberfläche des Denkens."[51]

Benjamin bindet die Vergegenwärtigung von Kindheitserinnerungen in das für sein Geschichtsdenken charakteristische Verhältnis der Zeiten, Epochen und Generationen ein. Sein Buch „Berliner Kindheit um neunzehnhundert" ist nicht Biographie, sondern Gesellschaftsbild und Gesellschaftskritik ausgehend von persönlichen Erinnerungen. Der Erinnernde holt das Erinnerte nicht nur zurück, sondern er erkennt auch „eine neue und befremdliche Gliederung" in ihm. Nicht durch mythische Wiederholung, in der das Vergangene unverändert wieder auflebt, sondern durch ein verändertes Verhältnis zum Vergangenen, zeichnen sich in dem neu strukturierten Bild „die Linien des Kommenden"[52] ab. Mit der Rückwendung ins Vergangene erscheint das Potenzial der Zukunft. An den Schriften Prousts und Kafkas verdeutlicht Benjamin die Verwobenheit des Erinnerns und des Vergessens. Das Vergessene fasst er im Kafka-Essay in das Bild der Last, die dem Menschen auf dem Rücken liegt, sie niederdrückt und sie vom aufrechten Gang – vom Gebrauch ihrer Freiheit – abhält. Sie können diese Last nicht sehen, dennoch bestimmt sie jede ihrer Bewegungen mit.[53] Und das Vergessen geht über den Einzelnen hinaus. „Das Vergessen ... ist niemals nur Individuelles. Jedes Vergessen mischt sich mit dem Vergessenen der Vorwelt, geht mit ihm zahllose, ungewisse, wechselnde Verbindungen zu immer wieder neuen Ausgeburten ein."[54]

Für das nicht vorab zweckgebundene Erinnern prägte Benjamin den Begriff des Eingedenkens. Während bei Proust unwillkürliches Eingedenken dem Subjekt plötzlich und ungeplant widerfährt, steht bei Benjamin durchaus ein Willensakt, also die Intention des Erinnerns, am Beginn dieses Eingedenkens. Worauf es dann stoßen mag, darf keinesfalls beschränkt werden.[55] Der etablierten Geschichtswissenschaft wirft er vor, sie gehe selbstvergessen und zweckgebunden vor und unterdrücke systematisch die Erforschung bestimmter Teile der Vergangenheit. Er erweitert die Aufgabe der Geschichtswissenschaft durch die Forderung nach einer kritischen Reflexion der Überlieferungsgeschichte. „In jeder Epoche muss versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen"[56], schreibt er in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte*. In der Überlieferung sieht er die Herrschaftsgeschichte niedergeschlagen. Hegemoniale Instanzen tradieren nur, was ihrer Legitimation dient: „Wer immer bis zu diesen Tagen den Sieg davontrug, der marschiert mit dem Triumphzug, der die heute Herrschenden über die dahinführt, die heute am Boden liegen. Die Beute wird, wie das immer so üblich war, im Triumphzug mitgeführt. Man bezeichnet sie als die Kulturgüter ... Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein. Und wie es selbst nicht frei ist von Barbarei, so ist es auch der Prozess der Überlieferung nicht ..."[57] Es sei „eine vulgärmarxistische Illusion, die gesellschaftliche Funktion sei es eines materiellen Produkts sei es eines geistigen unter Absehung von den Umständen und den Trägern seiner Überlieferung bestimmen zu können".[58] Dem materialistischen Historiker weist er die Aufgabe zu, „die Geschichte gegen den Strich zu bürsten".[59] Dazu gehört es, Vergessenes, Verdrängtes und Unterdrücktes in Erinnerung zu rufen und die Überlieferungsgeschichte kritisch einzubeziehen. Hier erkannte Adorno bei Benjamin die Methodik eines jüdischen Schriftgelehrten: „Die ganze Schöpfung wird ihm zur Schrift, die es zu dechiffrieren gilt, während der Code unbekannt ist. Er versenkt sich in die Realität wie in einen Palimpsest. Interpretation, Übersetzung, Kritik sind die Schemata seines Denkens. Die Mauer der Worte, die er abklopft, gewährt dem obdachlosen Gedanken Autorität und Schutz; gelegentlich sprach er von seiner Methode als einer Parodie der philo-

50 Benjamin: Das Passagen-Werk (wie Anm. 13), S. 580.
51 Adorno: Benjamins ‚Einbahnstraße' (wie Anm. 38), S. 681.
52 Benjamin: Berliner Chronik (wie Anm. 46), S. 471.
53 Kramer: Walter Benjamin zur Einführung (wie Anm. 40), S. 112.
54 Walter Benjamin: Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages. Gesammelte Schriften. Bd. II.2. Frankfurt am Main 1991, S. 430.
55 Kramer: Walter Benjamin (wie Anm. 40), S. 113.
56 Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte. Gesammelte Schriften. Bd. I.2. Frankfurt am Main 1991, S. 695.
57 Ebd. S. 696.
58 Walter Benjamin: Charles Baudelaire. Anmerkungen. Gesammelte Schriften. Bd. I.3. Frankfurt am Main 1991, S. 1161.
59 Benjamin: Über den Begriff der Geschichte (wie Anm. 56), S. 697.

logischen. Auch dabei ist ein theologisches Modell, die Tradition der jüdischen, zumal mystischen Bibelauslegung nicht zu verkennen. Unter den Operationen zur Säkularisierung der Theologie um ihrer Rettung willen, ist nicht die letzte die, profane Texte so zu betrachten, als wären es heilige. Darin lag Benjamins Wahlverwandtschaft mit Karl Kraus."[60] Andererseits ist für Benjamin das Beste, was Sprache leisten kann, die Demonstration ihres Scheiterns.[61] Er versuchte beständig, „Philosophie aus der ‚Eiswüste der Abstraktion' herauszuführen, und den Gedanken in konkrete geschichtliche Bilder hineinzutragen."[62] In der Hervorrufung von Bildern aus der Vergangenheit sah er die Möglichkeit, geschichtliche Erfahrung zu präformieren.[63] Diese Reflexionen kulminierten am Ende des Lebens in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte*. Dort rettet der materialistische Historiker nur Bilder, die beim Aufsprengen des geschichtlichen Kontinuums entstanden sind. Er rettet sie „im Augenblick der Gefahr" oder in der Vorahnung kommenden Unglücks.[64] In seinem stärksten Bild, dem dialektischen Bild des handlungsunfähigen „Engels der Geschichte" fokussierte Benjamin 1940, im Angesicht des nationalsozialistischen Grauens, zentrale Gedanken seiner Philosophie und Geschichtskonzeption. Gegen den Fortschrittsglauben der Linken beharrte Benjamin darauf, dass sich die Geschichte als Herrschaftsgeschichte und als eine Abfolge von Katastrophen ereignet. Ihre Gewalttätigkeiten dürften nicht beschwichtigend in das Modell eines Fortschritts zum Besseren eingearbeitet und damit weginterpretiert werden.[65] Der Begriff des Fortschritts ist in der Idee der Katastrophe zu fundieren. Dass es ‚so weiter' geht, ist für ihn die Katastrophe.[66] Ausgehend von den Opfern der Vergangenheit, über die der Sturm der Geschichte und des Fortschritts hinweggefegt ist, fordert Benjamin einen neuen Geschichtsbegriff: „Die Tradition belehrt uns darüber, dass der ‚Ausnahmezustand', in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht."[67]

In seine Kritik der Linken bezieht Benjamin auch den marxistischen Revolutionsbegriff ein: „Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotiven der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse."[68] Und dennoch oder gerade deshalb sucht er nach dem Rettenden. Im Gegensatz zum Engel, der den Blick auf die ungeheuren Trümmer geheftet, sich ihnen nicht nähern kann, hat der Geschichtsforscher für ihn als Lumpensammler die Möglichkeit, die Trümmer zu durchwühlen und aufzulesen, in der Hoffnung, ihnen eines Tages wieder Sinn zu verleihen.[69] An anderer Stelle ergänzt Benjamin zur Situation, der sich der „Engel der Geschichte" ausgesetzt sieht: „Denn es ist ja ein Sturm, der aus dem Vergessen her weht. Und das Studium ein Ritt, der dagegen angeht."[70]

„Anders als bei Adorno mündet sein Verfahren nicht in ein Resultat der Theorie, sondern in eine Lektüre. Theorie produziert ein Wissen, Lektüre eine Erfahrung. In letzter Instanz geht es Benjamin weniger darum, Erkenntnisse zu vermitteln, als durch Texte Erfahrungen anzuregen."[71] „Erinnerung und Geschichtsschreibung können unabgegoltene Potentiale des Vergangenen aktualisieren und entbinden. Und indem sie diese retten, formulieren sie Ansprüche an die Zukunft."[72] Ohne das Interesse, dass das Zusammenleben der Menschen, einfach ausgedrückt, glücklicher werden müsse, ist die Beschäftigung mit der Vergangenheit Zeitvergeudung.[73] Den Moment der möglichen Unterbrechung des verhängnisvollen Selbstlaufs des Fortschritts kennzeichnet Benjamin mit den Begriffen Stillstellung, Zäsur, dialektisches Bild und Erwachen mit der Hoffnung auf Rettung und messianischen Umschlag. „Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation zum Stillstand kommt, da erscheint das dialektische Bild. Es ist die Zäsur in der Denkbewegung."[74] Bild ist ihm die Dialektik im Stillstand. Während die Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit eine rein zeitliche,

60 Adorno: Einleitung zu Benjamins ‚Schriften' (wie Anm. 7), S. 573.
61 Sebastian Moll: Der Lautmaler. In: Jüdische Allgemeine 30/2014, S. 18.
62 Adorno: Einleitung zu Benjamins ‚Schriften' (wie Anm. 7), S. 571.
63 Benjamin: Berliner Kindheit (wie Anm. 14), S. 9.
64 Palmier: Walter Benjamin (wie Anm. 17), S. 154; 162.
65 Kramer: Walter Benjamin (wie Anm. 40), S. 116.
66 Benjamin: Das Passagen-Werk (wie Anm. 13), S. 592.
67 Benjamin: Über den Begriff der Geschichte (wie Anm. 56), S. 697.
68 Ebd. S. 1232.
69 Perrier: Vorwort (wie Anm. 17), S. XII.
70 Benjamin: Franz Kafka (wie Anm. 54), S. 436.
71 Kramer: Walter Benjamin zur Einführung (wie Anm. 40), S. 127.
72 Ebd. S. 116.
73 Ebd. S. 122.
74 Benjamin: Passagen-Werk (wie Anm. 13), S. 595.

kontinuierliche ist, ist die des Gewesenen zum Jetzt dialektisch, ist nicht Verlauf, sondern Bild. Dabei begreift er dialektische Bilder als Sprachphänomene, die, wie alle sprachlichen Bilder, etwa Metaphern und Symbole, visuell geprägte Imaginationen mit sich führen.[75] Benjamins Bilder wollen durch ihre Rätselgestalt schockieren und damit Denken, das in seiner traditionellen begrifflichen Gestalt erstarrt ist, in Bewegung bringen.[76] „Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chok, durch den er sich als Monade kristallisiert. Der historische Materialist geht an einen geschichtlichen Gegenstand einzig und allein da heran, wo er ihm als Monade entgegentritt. In dieser Struktur erkennt er das Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehens, anders gesagt, einer revolutionären Chance im Kampf für die unterdrückte Vergangenheit."[77]

Die Aufgabe des historischen Materialisten besteht für ihn darin, eine Epoche aus dem homogenen Verlauf der Geschichte herauszusprengen und sie dadurch in eine neue Konstellation zur eigenen Zeit zu bringen. „Nur dem Geschichtsschreiber", so Benjamin, wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört."[78]

75 Kramer: Walter Benjamin (wie Anm. 40), S. 120 f.
76 Adorno: Benjamins ‚Einbahnstraße' (wie Anm. 38), S. 681.
77 Benjamin: Über den Begriff der Geschichte (wie Anm. 56), S. 702; 703.
78 Ebd. S. 695.

Gerhard Scheit

Das Verschwinden des Souveräns im Ausnahmezustand

Über Walter Benjamins immanente Kritik an Carl Schmitts politischer Theologie – vom Trauerspiel-Buch bis zu den Thesen *Über den Begriff der Geschichte*[1]

Das deutsche Trauerspiel der Souveränität

Walter Benjamin hat 1930 Ernst Jüngers Sammelband *Krieg und Krieger* besprochen, und er gab dieser Rezension zu Recht den grundlegenden Titel *Theorien des deutschen Faschismus*: Als eine der ersten Untersuchungen behandelt sie den Übergang vom starken Staat zum Staat der Bandenrivalität und deutet damit zugleich den Unterschied zwischen italienischem und deutschem Faschismus an. In den einzelnen Beiträgen des besprochenen Bandes, unter denen sich auch Jüngers berühmt gewordene Ausführungen über die „totale Mobilmachung" finden, erkennt Benjamin „eine hemmungslose Übertragung der Thesen des L'Art pour l'art auf den Krieg"[2], wogegen der Staat selbst zu einer Nebensächlichkeit herabzusinken scheint. Dass der Krieg, den Jünger ästhetisiert, zwischen Staaten geführt wird, ist angesichts einer „Mystik des Weltentods"[3], die als eigentliches Ziel hervortritt, von geringster Bedeutung. So kann Benjamin beleuchten, dass jene Kräfte, die Jünger repräsentiert, das „Versagen der Staatsmacht", welches sie selber beklagen, nicht nur verlängern, sondern dass sie selbst es verkörpern als ihren Begriff des Politischen. Damit nimmt er bereits etwas von Neumanns Analyse des Nationalsozialismus vorweg und liefert auch einen ersten Entwurf für Hork-

1 Vorabdruck eines Auszugs aus einem Beitrag, der in dem von Christine Blättler und Christian Voller herausgegebenen Band *Denken des Politischen. Zum Staatsverständnis Walter Benjamins* im Verlag Nomos erscheint, und zwar innerhalb der Reihe *Staatsverständnisse* von Rüdiger Voigt. Neben Beiträgen der Herausgeber finden sich darin Aufsätze von Uwe Steiner, Martin Vialon, Astrid Deuber-Mankowsky, Gérard Raulet, Wolfram Ette, Julia Ng, Nils Baratella, Jeanne Marie Gagnebin, Daniel Loik, Esther Leslie, Jannis Wagner, Falko Schmieder, Christian Voller und Heinz-Dieter Kittsteiner (aus dem Nachlass). Die Redaktion der *sans phrase* dankt den Herausgebern und dem Verlag für die Genehmigung des Abdrucks.
2 Walter Benjamin: Theorien des deutschen Faschismus. Gesammelte Schriften. Hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Bd. III, Frankfurt am Main 1972, S. 240.
3 Ebd. S. 249.

heimers Begriff des Rackets: „Die Formationen, die bei Kriegsende zwitterhaft zwischen ordensartigen Kameradschaften und regulären Vertretungen der Staatsmacht standen, konsolidierten sich baldigst als unabhängige staatslose Landsknechtshaufen, und die Finanzkapitäne der Inflation, denen der Staat als Garant ihres Besitzes fraglich zu werden begann, haben das Angebot solcher Haufen, die durch Vermittlung privater Stellen oder der Reichswehr jederzeit greifbar wie Reis oder Kohlrüben anrollen konnten, zu schätzen gewußt. Noch die vorliegende Schrift ähnelt dem ideologisch phrasierten Werbeprospekt eines neuen Typus von Söldnern oder besser Kondottieren."[4]

Mit diesem Szenario, wie Benjamin es hier von den Verhältnissen der Weimarer Republik entwirft, holt er nicht zufällig geschichtlich weit aus, wenn er von Landsknechten und Kondottieren spricht. Er hatte sich bereits in seinem berühmten, aber kaum gelesenen Buch über den Ursprung des deutschen Trauerspiels mit der Frage des Souveräns in einem historischen Zusammenhang beschäftigt, in dem solche politischen Kräfte schon einmal den Ton angaben: Seine Interpretation der Barockdichtung zielte auf das frühe Versagen der Staatsmacht in Deutschland.

In der „Erkenntniskritischen Vorrede" dieses Buchs hob er zunächst die Eigenart der von ihm in den Mittelpunkt gerückten Dichtungen hervor, indem er betont, wie weit sie vom klassizistischen Ideal entfernt sind, sie regelrecht als Formen des „Verfalls" betrachtet und Parallelen zur modernen Literatur seiner eigenen Zeit andeutet, insbesondere zum Expressionismus. An einer Stelle jedoch betont er auch die Grenzen eines solchen Vergleichs: „Durchgehend fühlte der barocke Literat ans Ideal einer absolutistischen Verfassung sich gebunden, wie die Kirche beider Konfessionen sie stützte. Die Haltung ihrer gegenwärtigen Erben ist, wenn nicht staatsfeindlich, revolutionär, so durch den Mangel jeder Staatsidee bestimmt."[5] Dennoch liest Benjamin die Trauerspiele der barocken Literaten als Kritik an der Souveränitätsvorstellung, für deren Analyse er auf Carl Schmitts Politische Theologie von 1922 zurückgreift. In einer bemerkenswerten Annäherung an dialektisches Denken hat Schmitt in diesen *Vier Kapiteln zur Lehre von der Souveränität* mit einzigartiger Bestimmtheit ausgesprochen, dass der Staat nicht anders als in seinem inneren Gegensatz zu begreifen wäre: der Souverän stehe außerhalb der normal geltenden Rechtsordnung und gehöre doch zu ihr. Er sei zuständig für die Entscheidung, ob die Verfassung *in toto* suspendiert werden kann und diese Entscheidung werde durch den Ausnahmezustand erfordert – einen Zustand, der nicht mehr nach den geltenden Rechtsätzen synthetisiert werden könne: *necessitas legem non habet* (Gratian). „Der Ausnahmefall, der in der geltenden Rechtsordnung nicht umschriebene Fall, kann höchstens als Fall äußerster Not, Gefährdung des Staates oder dergleichen bezeichnet werden, nicht aber tatbestandsmäßig umschrieben werden. Erst dieser Fall macht die Frage nach dem Subjekt der Souveränität, das heißt die Frage der Souveränität überhaupt, aktuell. Es kann weder mit subsumierbarer Klarheit angegeben werden, wann ein Notfall vorliegt, noch kann inhaltlich aufgezählt werden, was in einem solchen Fall geschehen darf, wenn es sich wirklich um den extremen Notfall und um seine Beseitigung handelt."[6]

Benjamin folgt Schmitt zunächst in der wertenden Auffassung, dass es im Naturrecht des 17. Jahrhunderts noch ein lebhaftes Bewusstsein von der Bedeutung des Ausnahmefalles gegeben habe. Aber er sieht keine hinreichende Begründung dafür, warum dieses Bewusstsein verloren ging, wenn Schmitt auf die relativ dauernde Ordnung verweist, die danach im 18. Jahrhundert hergestellt worden sei, sucht sie vielmehr in einer spezifischen Religiosität des Barock, wie sie sich eben in den Trauerspielen zeige: Im Unterschied zum Rationalismus des Intelligiblen bei Kant, der das Notrecht gar nicht mehr kenne, hält sich hier der Mensch noch „an der Welt so fest", weil er „mit ihr sich einem Katarakt entgegentreiben fühlt": es gebe hier einen Mechanismus, der alles Erdgeborene häuft und exaltiert, bevor das Bewusstsein sich dem Ende überliefert. Damit es das kann, braucht es offenbar den Souverän, dessen wichtigste „Funktion" es sei, den Ausnahmezustand „auszuschließen".[7] Hier kommt Benjamin Hobbes viel näher als Schmitt, bei dem der Souverän nicht den Ausnahmezustand ausschließen soll, sondern vielmehr darüber entscheidet, ob er vorliegt und was in ihm zu geschehen hat. Es ist dabei unverkennbar, wie sehr die Politische Theologie mit diesem Zustand sympathisiert: Sie lenkt alle Aufmerksamkeit auf ihn, weil sie eine andere Katastrophe als ihn befürchtet, die für sie gerade darin besteht, ihn zu verdrängen oder hinauszuschieben, und

4 Ebd. S. 248.

5 Walter Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels. Gesammelte Schriften. Bd. I/1. Frankfurt am Main 1974, S. 236.

6 Carl Schmitt: Politische Theologie [1922]. Berlin 1996, S. 14.

7 Benjamin: Ursprung (wie Anm. 5), S. 245.

zwar in einem Prozess der „Neutralisierungen“ und „Entpolitisierungen“. Wenn aber Benjamin von der Idee der Katastrophe als dem Zentrum der barocken Souveränität spricht, dann geht es um einen Aufschub, an dessen Ende ein Ausnahmezustand steht, über den keine staatliche Macht mehr entscheiden kann: „Das Jenseits wird entleert von alledem, worin auch nur der leiseste Atem von Welt webt und eine Fülle von Dingen, welche jeder Gestaltung sich zu entziehen pflegten, gewinnt das Barock ihm ab und fördert sie auf seinem Höhepunkt in drastischer Gestalt zu Tag, um einen letzten Himmel zu räumen und als Vakuum ihn in den Stand zu setzen, mit katastrophaler Gewalt dereinst die Erde in sich zu vernichten.“[8]

Man könnte nun Schmitt mit Hobbes interpretieren und sagen, er sympathisiere nur deshalb mit dem Ausnahmezustand, um eine Politisierung in Gang zu bringen und die Staatsidee wieder zu stärken. Doch das Gegenteil ist der Fall, wie die Entwicklung von Schmitt nach und nach auch offenlegte, und im Grunde ist es das, was Benjamin mittelbar schon in seiner Deutung des barocken Bewusstseins und der Trauerspiele sichtbar machen kann: dass es in der Theorie der Souveränität, wie sie Schmitt entwickelte, bereits um jene Katastrophe geht, die von keiner staatlichen Macht mehr beherrscht zu werden vermag: Wenn in ihr der Sonderfall mit der Entfaltung diktatorischer Instanzen exemplarisch werde, so dränge sie geradezu darauf, das Bild des Souveräns im Sinne des Tyrannen zu vollenden. Dieser Tyrann aber erweist sich als unfähig, die Einheit anders als in der bloßen Vernichtung noch herzustellen, einer, die mit katastrophaler Gewalt die Erde selbst umfasse.

Am Trauerspiel zeigt Benjamin die „Entschlußunfähigkeit des Tyrannen“: „Der Fürst, bei dem die Entscheidung über den Ausnahmezustand ruht, erweist in der erstbesten Situation, daß ein Entschluß ihm fast unmöglich ist.“[9] Fällt er doch, so macht ihn gerade seine völlige Unabhängigkeit von normativen Orientierungen und Rückbindungen an das Recht abhängig von der „Willkür eines jederzeit umschlagenden Affektsturms“. Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet, aber in der Frage, wie die Entscheidung zustande komme, tritt der Widerspruch hervor: bei Schmitt ist es das Nichts, das den Ausschlag gibt; bei Benjamin jedoch kommt gerade darin das beständig Verleugnete, mühsam Unterdrückte wieder zur Geltung: Resurrektion der Natur im Wahnsinn der Politik: „Nicht Gedanken, sondern schwankende physische Impulse bestimmen“ den Souverän: „Zuletzt tritt der Wahnsinn ein“.[10]

In diesem Zusammenhang steht bei Benjamin auch die Wendung der Trauerspieldichter zur Geschichte des Ostens, zu den Herrschaftsformen des Sultanats und des byzantinischen Kaisertums: Die Faszination, die für sie von den Quellen dieser Geschichte ausgegangen sei, habe sich sukzessive gesteigert: „Denn je mehr gegen den Ausgang des Barock der Tyrann des Trauerspiels zu einer Charge wurde, die ein nicht unrühmliches Ende in Stranitzkys wiener Possentheater fand, desto brauchbarer erwiesen sich die von Untaten strotzenden Chroniken Ostroms. Da heißt es denn: ‚Man hänge brenne, man rädere, es trieffe in bluth und ersauffe im Styx wer Uns beleidigt (wirft alles über ein hauffen und geht zornig ab).‘ Oder: ‚Es blühe die gerechtigkeit, es hersche die grausambkeit, es triumphire Mord und tyranney, damit Wencelslaus auf bluthschaumenden leichen statt der stuffen auf seinen Sieghafften thron steigen könne.‘“[11] Diese in Stranitzkys Hanswurstiaden ins Groteske gesteigerte Grausamkeit des Tyrannen wird von seinem Nachfolger in Wien Kurz-Bernardon mit der Rolle des „hasenfüßigen Tyrannen“ konterkariert, wie um die „Willkür eines jederzeit umschlagenden Affektsturms“ zu illustrieren und zugleich die Motive des großen Trauerspiels endgültig „ad absurdum“ zu führen.

Wer sich von der Herrschaft des Souveräns die Überwindung des zerstörerischen Naturzustands erwartet, dem zeigt Benjamins Trauerspiel-Deutung, dass gerade sie zu diesem Zustand in grauenvollster Form zurückführt. Die Politische Theologie, die Benjamin bei Schmitt studiert hat, findet sich – wie Susanne Heil feststellt – im barocken Trauerspiel entlarvt: sie verkenne „die Kreatürlichkeit menschlichen Daseins. Aus dem Versuch, ein endliches Wesen mit unendlicher Macht auszustatten, resultiert die blinde Durchsetzung der Natur.“[12] So wird kenntlich, wie groß eigentlich die Bedeutung des Trauerspielbuchs für die Begriffe der Dialektik der Aufklärung gewesen ist, insbesondere was das Verhältnis von Natur und Zivilisationsprozess betrifft, aber auch, dass Adorno und Horkheimer das Terrain der Souveränitätstheorie und damit der Auseinandersetzung mit Schmitt, das

8 Ebd. S. 246.
9 Ebd. S. 250.
10 Ebd. S. 251; 277.
11 Ebd. S. 248 f.
12 Susanne Heil: „Gefährliche Beziehungen“. Walter Benjamin und Carl Schmitt. Stuttgart 1996, S. 134.

für Benjamin offenbar ganz entscheidend war, verlassen haben; dass sie die Fragen einer Selbstkritik der Vernunft von der Frage des Staats weitgehend losgelöst betrachteten, was für die spätere Entwicklung der Kritischen Theorie sich als eine folgenschwere innertheoretische Entscheidung erweisen sollte, wobei zunächst der Einfluss von Staats- und Rechtstheoretikern wie Otto Kirchheimer und Franz Neumann, beide Schüler von Schmitt, noch in die entgegengesetzte Richtung wirken konnte. Anders gesagt: die Dialektik der Aufklärung hebt historisch nicht mit der Illias, sondern mit der Odyssee an. Der Rückzug von der Souveränitätstheorie, der darin zum Ausdruck kommt, mag Adorno und Horkheimer umso leichter gefallen sein, als Benjamin in den Jahren nach dem Trauerspielbuch gewissermaßen als Alternative zu Schmitts Begriff des Politischen bei Brechts politischem Engagement Anleihe genommen hatte und damit bei Lenins Staatsbegriff.

In der Darstellung des Tyrannen im Ursprung des deutschen Trauerspiels könnte indessen auch eine Kritik an Hobbes' Leviathan gesehen werden, den Benjamin in diesem Zusammenhang nicht erwähnt. Allerdings ist das eine Kritik, die eigenste Hobbessche Motive aufnimmt und zuspitzt. Schon das Bild des biblischen Ungeheuers, des Leviathan, lässt an schwankende physische Impulse denken, an die Willkür eines jederzeit umschlagenden Affektsturms, doch versucht Hobbes das Umschlagen selbst nicht zuzulassen, insofern er den Namen des anderen biblischen Monsters für den Bürgerkriegszustand wählt, worin der Naturzustand wiederkehrt: Behemoth. Und indem Hobbes keinen Zweifel daran lässt, dass die Befriedung, die der Leviathan auf seinem Territorium ermöglicht, den offenen oder latenten Kriegszustand zwischen den Staaten zur Voraussetzung hat, gewinnt die Linie, die er zur Unterscheidung zwischen Leviathan und Behemoth ziehen möchte, erst ihre ganze Trennschärfe. Gerade das wird indirekt von Benjamins Kritik der barocken Souveränitätsvorstellung bestätigt. Denn Benjamin sieht den Wahnsinn schon dort eintreten, wo der Souverän sich, zumindest potentiell, als Weltherrscher imaginiert. Er hebt an der barocken Metaphorik, die den Herrscher als Sonne darstellt, ausdrücklich hervor, wie „leicht" deren Ausdeutung „aus der juristischen Fixierung der Herrscherstellung im Innern zum überschwänglichen Ideal der Weltherrschaft" überging. Der Hinweis auf die juristische Fixierung im Inneren könnte sogar auf die Theorie von Schmitts Kontrahenten Hans Kelsen bezogen werden: Dessen „Reine Rechtslehre" meinte die Souveränitätsvorstellung gleichsam wie einen falsch gestellten Antrag zu erledigen, indem sie staatliche Herrschaft auf die „Ausschließlichkeit der Geltung der positiven Rechtsordnung" fixiert, sie also als „identisch mit der Positivität des Rechtes"[13] gesetzt wissen wollte. Gerade auf diese Weise gelangte nämlich die Reine Rechtslehre, wie bei Benjamin der barocke Herrscher, zum Ideal einer Weltherrschaft, dessen Überschwänglichkeit allerdings durch einen Kantischen Vorbehalt – der „Weltstaat" sei eine „unendliche Aufgabe" – gebremst wird: Die Vorstellung von der Souveränität des eigenen Staates sei „bisher – ob mit Recht oder Unrecht – allem im Wege gestanden, was auf eine Ausgestaltung der Völkerrechtsordnung zu einer arbeitsteiligen Organisation, was auf die Einsetzung von besonderen Organen zur Fortbildung, Anwendung und Durchsetzung des Völkerrechts, was auf die Weiterentwicklung der Völkerrechtsgemeinschaft aus ihrem Zustande der Primitivität zu einer civitas maxima – auch im politisch-materiellen Sinne dieses Wortes – abzielt. Als unendliche Aufgabe aber muß solcher Weltstaat als Weltorganisation allem politischen Streben gesetzt sein."[14]

Benjamin erkennt hingegen am Ideal der Weltherrschaft nicht nur, dass es „der barocken theokratischen Passion so sehr entsprach", sondern auch „wie unvereinbar" es ist mit der „staatspolitischen Vernunft", und zitiert hier, als ginge es eben darum, diese Vernunft zu bewahren, aus einer Schrift von Saavedra Fajardos: „Die Fürstliche zusammenkunft und gegenwart ist ein immerwehrender krieg".[15] Er hätte auch das Titelkupfer des Leviathan zitieren können, mit dem Hobbes, der barocken Sonnen-Metaphorik entgegengesetzt, eine eigene Metaphorik für die staatspolitische Vernunft erschaffen wollte: Nicht zufällig blickt der Souverän dem Beschauer hier in die Augen: Es gibt ihn nur im Angesicht eines anderen Souveräns, nicht als einen einzigen, über den ganzen Erdkreis herrschenden, einen Weltsouverän. Und die kleinen Individuen, die seinen Leib bilden, sehen, wie die Erstauflage von 1651 (die sogenannte „Head"-Ausgabe[16]) zu erkennen gibt, zu ihm auf, stehen also mit dem Rücken zum

13 Hans Kelsen: Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre [1920]. Tübingen 1928, S. 86.
14 Ebd. S. 320.
15 Benjamin: Ursprung (wie Anm. 5), S. 248.
16 Vgl. Horst Bredekamp: Die Brüder und Nachkommen des Leviathan. In: Philip Manow u. a. (Hg.): Die Bilder des Leviathan. Eine Deutungsgeschichte. Baden-Baden 2012, S. 48 – 53.

Beschauer, der dadurch, fokussiert er den Blick abwechselnd auch auf sie, einem Vexierbild der besonderen Art gegenüber steht: Aus der Distanz erblickt man sozusagen auf Augenhöhe einen Souverän, der keineswegs auf sein Volk herabsieht; aus der Nähe, das Blickfeld begrenzt, fühlt man sich in die auf den Machthaber ausgerichtete Masse eingegliedert. So wird einem der springende Punkt beigebracht, dass die Untertanen zu ihrem Souverän nur aufblicken, weil der nicht auf sie herabschaut, sondern, mit dem Schwert in der rechten Hand, dem Feind ins Auge.

Exkurs über Leo Strauss' Kritik an Carl Schmitt

Spätestens als die Bomben auf Deutschland fielen, hat Carl Schmitt selber einbekannt, dass er der Theoretiker des modernen Behemoth ist. Er sprach in einem Brief an Ernst Jünger Ende 1940 von dem inbrünstigen Geheul der Sirenen, „mit dem der Behemoth nachts den großen Vogel Zitz" begrüßt[17], und konstatierte raunend, dass erst mit dem Endsieg auch die „Zeit des Leviathan" zu Ende sei: Er werde dann „zu einer historischen Erinnerung geworden sein, zu einer bloßen Episode in der großen Geschichte der Völker".[18]

Der Faschismus nach italienischem Vorbild war ihm lediglich eine Absprungbasis; die Berufung auf ihn eine Waffe, „das Nebeneinander der totalen Parteien" zugunsten einer einzigen zu liquidieren, die aber das Nebeneinander, jenseits einer geregelten Gewaltenteilung, auf die der Partei gleichgestellten Institutionen von Staat und Wehrmacht übertrug. Kaum jemand hat das schon vor 1933 so genau wahrgenommen wie sein Schüler Leo Strauss. Für Hobbes sei der Naturzustand „der Stand des Krieges von Individuen – für Schmitt ist er der Stand des Krieges von Gruppen (insbesondere von Völkern)". Während Hobbes wesentlich einen „bedingten Gehorsam" verlange, „nämlich einen Gehorsam, der mit der Rettung und Erhaltung des Lebens dieses einzelnen nicht in Widerspruch steht; denn die Sicherung des Lebens ist der letzte Grund des Staates", gehöre es für Schmitt zum Wesen des politischen Verbandes, dass er „von Angehörigen des eigenen Volkes Todesbereitschaft ... verlangen" könne.[19] In einem Brief an Schmitt aus dem Jahr 1932 dringt er darauf, zwischen „Autoritarismus" und „Nationalismus" zu unterscheiden. Es klingt, als wollte Strauss damit seinen akademischen Förderer noch rasch für eine, gegen den Nationalsozialismus gerichtete, neue rechte Bewegung gewinnen.[20]

Er stimmte zwar mit ihm überein in der Anthropologisierung gesellschaftlicher Verhältnisse: das „letzte Fundament der Rechten" sei – so Strauss im Brief an Schmitt vom 4. September 1932 – „der Satz von der natürlichen Bosheit des Menschen", und zu dieser Rechten wollte sich Strauss bekennen. Es war seine Auffassung, dass „der Mensch von Natur böse ist, darum braucht er Herrschaft. Herrschaft ist aber nur herzustellen, d. h. Menschen sind nur zu einigen in einer Einheit gegen – gegen andere Menschen. Die Abschließungstendenz (und damit die Freund-Feind-Gruppierung der Menschheit) ist mit der menschlichen Natur gegeben; sie ist in diesem Sinn das Schicksal." Strauss insistiert jedoch gegenüber Schmitt auf einer klaren Rangordnung im Sinne von Hobbes: „Aber das so verstandene Politische ist nicht das konstitutive Prinzip des Staates, der ‚Ordnung', sondern nur die Bedingung des Staates. Dieses Rangverhältnis von

17 Ernst Jünger; Carl Schmitt: Briefwechsel. Hrsg. v. Helmuth Kiesel. Stuttgart 1999, S. 107.

18 Carl Schmitt: Das Meer gegen das Land [1941]. In: Ders.: Staat, Großraum, Nomos. Hrsg. v. Günther Maschke. München 1995, S. 398.

19 Leo Strauss: Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen [1932]. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Heinrich Meier. Bd. 3. Stuttgart 2001, S. 223 f.

20 So schreibt Strauss – der eben noch durch Carl Schmitts Gutachten gefördert ein Stipendium der Rockefeller Foundation für sein Projekt über Hobbes erhalten hatte – am 19. 5. 1933 aus Paris an Karl Löwith: „Daraus, dass das rechts-gewordene Deutschland uns nicht toleriert, folgt schlechterdings nichts gegen die rechten Prinzipien. Im Gegenteil: nur von den rechten Prinzipien aus, von den fascistischen, autoritären, *imperialen* Prinzipien aus, läßt sich mit Anstand, ohne den lächerlichen und jämmerlichen Appell an die droits imprescriptibles de l'homme, gegen das meskine Unwesen protestieren." (Briefe. Gesammelte Schriften. Bd. 3. Stuttgart 2001, S. 625) Mit dem Ausdruck „meskines Unwesen" zielt Strauss auf den Extremismus der Mitte und die antiautoritären Elemente der nationalsozialistischen Bewegung. In diesem Zusammenhang sei an Sigmund Freud erinnert, der Mussolini im selben Jahr seinen, als Buch unter dem Titel *Warum Krieg?* erschienenen Briefwechsel mit Einstein zusandte – mit der persönlichen Widmung: „Von einem alten Mann, der im Diktator den Kulturheros erkennt" (vgl. Ernest Jones: Sigmund Freud. Leben und Werk. München 1984, S. 216). In diesem Briefwechsel wandte sich Freud gegen Einsteins Auffassung von Macht und Recht, die einfach nur die blanke Illusion vom Weltsouverän bietet, wonach die Staaten einfach eine überstaatliche Organisation, „eine legislative und gerichtliche Behörde zur Schlichtung aller zwischen ihnen entstehenden Konflikte" schaffen sollten und die Verpflichtung übernehmen, sich der Autorität dieser Behörde zu unterwerfen. „Es ist ein Fehler in der Rechnung", antwortete darauf Sigmund Freud, „wenn man nicht berücksichtigt, daß Recht ursprünglich rohe Gewalt war und noch heute der Stützung durch die Gewalt nicht entbehren kann." (Sigmund Freud: Warum Krieg? [1932] Gesammelte Werke. Hrsg. v. Anna Freud u. a. Bd. 16. Frankfurt am Main 1999, S. 20.)

Politischem und Staat tritt nun allerdings, wie ich glaube, in Ihrer Schrift nicht genügend hervor."[21] Er muss aber schließlich zur Kenntnis nehmen, dass die von Schmitt nicht ausgewiesene Abweichung von der Hobbesschen Theorie auf den äußersten Gegensatz hinausläuft, weil sie die „Todesbereitschaft und Tötungsbereitschaft" zum höchsten Sinn des Staates macht – wobei dieser Sinn sich erst durch eine bestimmte Unterscheidung von Freund und Feind entfalten konnte, wie Schmitt sie im Unterschied zu Hobbes von Anfang an getroffen hat: als Verhältnis nämlich von Gruppen und Völkern, nicht von Individuen und Staaten.

Den Verdacht von Strauss erregte jedoch schon, dass Schmitt „von der nicht moralisch zu verstehenden ‚Bosheit' mit einer unverkennbaren Sympathie" spreche. Diese Sympathie ist aber gar nichts anderes als „die Bewunderung der animalischen Kraft" – mit Benjamin gesprochen: der schwankenden physischen Impulse, der Willkür eines jederzeit umschlagenden Affektsturms. Was Benjamin im Trauerspielbuch nur angedeutet hat, auch nur andeuten konnte, da es ihm doch um die geschichtliche Situation des 17. Jahrhunderts ging, wird von Strauss nun offen und für die Gegenwart ausgesprochen: die Bejahung des Politischen bei Schmitt sei in Wahrheit „die Bejahung des Naturstandes. Schmitt stellt die Bejahung des Naturstandes der Hobbesschen Verneinung entgegen. Der Naturstand ist der status belli schlechthin."[22] Die Bejahung des Politischen als solches „ist die Bejahung des Kampfes als solchen, ganz gleichgültig, wofür gekämpft wird". In dieser Gleichgültigkeit und Neutralität sieht Strauss einen „Liberalismus mit umgekehrten Vorzeichen".[23] Schmitt gewinne gar keinen Horizont jenseits des Liberalismus, von dem aus allein der Liberalismus selber gerettet werden könnte. Der Politikbegriff, wie Schmitt ihn definiert, dreht gewissermaßen nur die Vorzeichen des Liberalismus um, indem er die Rivalität von politischen Gruppen, deren Einheit und Trennung auf unmittelbarer Freund-/Feindbestimmungen beruhen, an die Stelle der Konkurrenz rückt, die der Liberalismus absolut setzt, aber nur absolut setzen kann, indem er zugleich deren Vermittlungsformen in Warenform und bürgerlichem Recht absolut setzt. Diese Vermittlungsformen gilt es in den Augen von Schmitt gerade zu zerschlagen, und dafür ist der ‚starke Staat' ausersehen.

Der Messias und der Ausnahmezustand

Ja/ wenn der Höchste wird vom Kirch-Hof erndten ein/
So werd ich Todten-Kopff ein Englisch Antlitz seyn.
Daniel Casper von Lohgenstein:
Redender Todten-Kopff Herrn Matthäus Machners

Im Ursprung des deutschen Trauerspiels wird bereits ein Ausnahmezustand visiert, der von Fürsten und Tyrannen nicht beendet werden kann – auch dann, wenn sie Lenin und Stalin heißen. Karl Kraus und Kafka aber wurden von Benjamin schließlich als die neuen Dichter jenes im Buch zitierten Totenkopfes gedeutet, der sich im Angesicht der Katastrophe als Engelsantlitz erfährt: In seinen Essays zur modernen Literatur, die dem Trauerspielbuch folgten, ist das nachzulesen. „Die Tradition der Unterdrückten", heißt es dann in den *Geschichtsphilosophischen Thesen*, die unmittelbar unter dem Eindruck des Hitler-Stalin-Pakts formuliert wurden, „belehrt uns darüber, daß der ‚Ausnahmezustand', in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands vor Augen stehen."[24]

Die Frage, ob auf diesen wirklichen Ausnahmezustand, den es in der Revolution herbeizuführen gelte, schon das Trauerspielbuch vorauswies, wenn es das religiöse Bewusstsein des Barock darin erkennen wollte, „einen letzten Himmel zu räumen und als Vakuum ihn in den Stand zu setzen, mit katastrophaler Gewalt dereinst die Erde in sich zu vernichten", ist auch die Frage nach der Kontinuität des Messianischen in Benjamins Denken. Susanne Heil hat in ihrem Buch über Benjamin und Schmitt zwar in mancher Hinsicht die Differenz in den „gefährlichen Beziehungen" des jüdischen Messianismus zur politischen Theologie erkannt, sie scheitert jedoch letztlich in der Bestimmung und Kritik beider. Sie nimmt wahr, dass Benjamins negative Theologie jeder Identifikation mit konkreten Ordnungsmächten widerspricht und legt andererseits (mit Jacob Taubes) die politische Theologie von Schmitt auf diese Mächte fest: Sie wandere von der katholischen Kirche zum weltlichen Staat, aber immer antworte Schmitt auf die

21 Leo Strauss: Drei Briefe an Carl Schmitt. In: Heinrich Meier: Carl Schmitt, Leo Strauss und ‚Der Begriff des Politischen'. Stuttgart; Weimar 1998, S. 133.
22 Strauss: Anmerkungen zu Carl Schmitt (wie Anm. 19), S. 235.
23 Ebd. S. 236 f.
24 Walter Benjamin: Franz Kafka. Gesammelte Schriften. Bd. II/1. Frankfurt am Main 1977, S. 697.

Ausnahmesituation der Moderne ‚von oben, von den Gewalten'.[25] Der Widerspruch, den Benjamin dagegen in der Verweigerung der Identifikation mit diesen Gewalten festhält, erscheint ihr aber als „nicht minder gefährlich": Die Theologie verleihe bei ihm „dem revolutionären Handeln eine Aura der Authentizität, hinter der ein grundsätzliches Defizit seines politischen Denkens zum Vorschein kommt: Es reflektiert nicht die institutionellen und insbesondere rechtlichen Vermittlungsformen politischen Handelns."[26]

Diese Kritik, die zweifellos den wunden Punkt in Benjamins Begriff politischer Gewalt trifft, klingt zugleich eigenartig abgestumpft angesichts von Thesen, die auf der Flucht vor dem Nationalsozialismus geschrieben wurden. Dabei geht es nicht um bloße Empathie mit ihrem Autor. Vielmehr hätte, wer sich wie Heil auf die institutionellen und insbesondere rechtlichen Vermittlungsformen politischen Handelns beruft, im selben Atemzug Rechenschaft darüber abzulegen, warum diese Formen nicht verhinderten, dass all jene, die – um Schmitt zu zitieren – sich keinesfalls mit dem deutschen Volk identifizieren durften, sich vielmehr als totaler Feind identifiziert sahen – in einem Maß und in einer Konsequenz mit Vernichtung bedroht wurden, wie es vor der Entstehung jener Vermittlungsformen schier nicht möglich war. Dieser Ausfall der Reflexion bei der Kritikerin mag damit zu tun haben, dass ihre Untersuchung der Tradition von Hans Kelsen und Jürgen Habermas verpflichtet ist. Soweit ihr jedenfalls Benjamins Thesen nicht minder gefährlich als die politische Theologie von Schmitt gelten, verfehlt sie systematisch, dass dessen Antwort auf die Ausnahmesituation, dessen Identifikation mit der staatlichen Macht, ein Durchgangspunkt zum totalen Krieg gegen den totalen Feind war, ein Mittel zum Zweck jener Volksgemeinschaft, die sich durch diesen Feind überhaupt erst konstituieren konnte. Darauf fällt nun gerade Licht von der Kritik der Gewalt aus, die Benjamin früh schon formulierte: Schmitts politische Theologie ist letztlich darin fundiert, was Benjamin hier als „mythische Gewalt" bezeichnete: „Blutgewalt über das Leben um ihrer selbst ... willen". Dagegen setzte Benjamin „die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen". Die erste fordere Opfer, die zweite nehme sie an.[27] Auf welche Weise die mythische Gewalt das Opfer fordert, darüber hat Schmitt kaum je einen Zweifel gelassen: seinem Begriff des Politischen geht es um die „doppelte Möglichkeit", „von Angehörigen des eigenen Volkes Todesbereitschaft und Tötungsbereitschaft zu verlangen; und auf der Feindesseite stehende Menschen zu töten".[28]

Brechts Lehrstücke, worin für Benjamin schließlich „die Tradition des mittelalterlichen und barocken Dramas auf uns gekommen" sei[29], wichen von Schmitts Begriff des Politischen insofern ab, als sie an die Stelle des Volks das abstrakte Kollektiv, die Klasse oder die Partei setzten: Mit einem dreifachen Fragezeichen versehen schrieb Brecht um 1930: „Ein Kollektiv ist nur lebensfähig von dem Moment an und so lang, als es auf die Einzelleben der in ihm zusammengeschlossenen Individuen nicht ankommt.".[30] Eine Zeitlang hat Benjamin darin wohl die „göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen" sehen wollen: Er bezeichnete Brecht in einer seiner Rundfunksendungen als „Erzieher, Politiker, Organisator", erkor dessen Figur des „Herrn Keuner" zu einem neuen Typus des „Führers": Dieser Führer sei „ganz anders, als man sich einen Führer gewöhn-

25 Heil: „Gefährliche Beziehungen" (wie Anm. 12), S. 160.
26 Ebd. S. 161.
27 Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt. Gesammelte Schriften. Bd. II/1. Frankfurt am Main 1977, S. 200.

28 Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen [1933]. Hamburg 1933, S. 46. Gerade im Kontrast zu Schmitt zeigt sich wiederum eine überraschende Übereinstimmung von Benjamins *Kritik der Gewalt* mit dem zentralen Widerspruch in Hobbes *Leviathan*, wie ihn Neumann besonders deutlich hervorgehoben hat: „Im Konfliktsfall zwischen Maßnahmen des Souveräns und der *ratio* des Naturgesetzes räumt er dem Naturgesetz eindeutig den Vorrang ein. ‚Verträge, die verbieten, den eigenen Körper zu verteidigen, sind nichtig.' Niemand ist verpflichtet, ein Verbrechen zu bekennen, niemand, sich selbst oder einen Mitmenschen zu töten. Die allgemeine Wehrpflicht ist naturgesetzwidrig. So formuliert er, wobei seine übliche Klarheit ihn verläßt: ‚Das Naturgesetz verpflichtet immer vor dem Gewissen (*in foro interno*), aber nicht immer in foro externo.' Wann die Gehorsamspflicht aufhört und das freilich nur individuell gewährte Gehorsamsverweigerungsrecht beginnt, ist wiederum nur sehr zweideutig formuliert. ‚Befiehlt der Souverän einem selbst rechtmäßig verurteilten Menschen, sich zu töten, zu verwunden oder zu verstümmeln, oder sich der Nahrung, Luft, Arznei oder anderer Dinge zu enthalten, ohne welche er nicht leben kann, dann hat der Mensch die Freiheit des Ungehorsams.' Die ambivalente Haltung des Hobbes wird hier deutlich. Der Akzent liegt, wie die Zeit es erforderte, auf der Souveränität, der gesetzlosen Gewalt, der Forderung nach einer von den kämpfenden Gruppen unabhängigen Staatsgewalt. Aber die Freiheit ist, wenn auch schwach, betont." Franz Neumann: Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft. In: Zeitschrift für Sozialforschung 6/1937, S. 544 f.
29 Walter Benjamin: Was ist das epische Theater (1). Gesammelte Schriften. Bd. II/2. Frankfurt am Main 1977, S. 523.
30 Bertolt Brecht: [Individuum und Gesellschaft.] Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe. Hrsg. v. Werner Hecht u. a. Berlin; Weimar; Frankfurt am Main 1991, S. 401.

lich vorstellt, beileibe kein Rhetor, kein Demagog, kein Effekthascher oder Kraftmensch. Seine Hauptbeschäftigung liegt meilenweit entfernt von dem, was man sich heute unter einem Führer vorstellt. Herr Keuner ist nämlich der Denkende."[31]

Mit der Gestalt des politischen Führers als Denkenden möchte Benjamin gleichsam die drei Fragezeichen hinter Brechts Bestimmung des Kollektivs akzentuieren, den Zweifel, der sich in der Produktion der Lehrstücke immerhin darin behaupten konnte, dass ihr Autor auch bereit war, wenn er die Argumentation eines Kritikers, etwa eines Schülers der Karl-Marx-Schule in Neukölln, einsah, das Einverständnis des Jasagers mit dem blinden Opfer fürs Kollektiv, wie es ein „großer Brauch" fordere, umzuschreiben und einen neuen Text, nämlich den Neinsager, dem eigenen Lehrstück entgegenzusetzen, in dem dieser Brauch abgeschafft wird.[32] Der Denkende erscheint als der politische Führer, der die richtigen Schlüsse aus dem Vermächtnis des barocken Dramas, aus dem deutschen Trauerspiel der Souveränität zu ziehen, der darüber zu reflektieren bereit wäre, dass im Souverän der Wahnsinn lauert und sich darum gegenüber dem Affektsturm durch sein Denken und die Verfremdungseffekte des „epischen Theaters" zu entziehen wisse; der mit einem Wort als Souverän den Souverän in Frage zu stellen bereit sei. In einer autobiographischen Aufzeichnung beschreibt er Brecht, wie dieser (während des gemeinsamen Aufenthalts in Svendborg 1938) vor seinen Augen buchstäblich diesen Staat spielt: „‚Der Staat soll verschwinden. Wer sagt das? Der Staat.' (Hier kann er nur die Sowjet-Union meinen.) Brecht stellt sich, listig und verdrückt, vor den Sessel, in dem ich sitze, hin – er macht ‚den Staat' nach – und sagt, mit einem scheelen Seitenblick auf, vorgestellten, Mandanten: ‚Ich weiß, ich soll verschwinden.'"[33]

Wenig später stößt Benjamin auch hier auf die Wahrheit seines Trauerspielbuchs. Er erkennt, dass gerade bei diesem Souverän, der vorgibt zu verschwinden, der Wahnsinn ungehemmt durchbrechen kann; dass in den Aktionen des politischen Führers, der doch als Denkender auftritt, der Affektsturm regiert: Benjamin stimmt Heinrich Blücher in der Auffassung zu, „nicht erst Hitler" habe „das sadistische Element" in die politische Praxis hineingetragen, bestimmte Momente von Brechts Lesebuch für Städtebewohner wären als eine Art mentale Vorwegnahme der GPU-Praxis in der Sowjetunion zu begreifen. Der Staat verschwindet dergestalt, dass die organisierte Gewalt von den ‚Landknechtshaufen' der Geheimpolizei übernommen wird[34], und einzelne Partien der Gedichte Brechts hätten diesen Übergang, den sie antizipieren, auch bejaht. Darin schlage sich, so Benjamin, „in der Tat eben diejenige Verfahrungsweise nieder, in der die schlechtesten Elemente der KP mit den skrupellosesten des Nationalsozialismus kommunizieren". Freilich glaubt Benjamin noch daran, dass „ein Kontakt mit den revolutionären Arbeitern Brecht davor hätte bewahren können"[35], dass also die proletarische Klasse selbst als Kollektiv jene „göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen" auszuüben habe, von der die frühe Kritik der Gewalt spricht. [Die Meinung, dass die Bejahung des Falschen durch bloßen Kontakt mit revolutionären Arbeitern zu verhindern gewesen wäre, könnte von Brecht selber stammen – und sie kehrt indirekt wieder bei Günther Anders, der ebenfalls zwischen dem Kreis um Brecht und dem des emigrierten Instituts für Sozialforschung stand: etwa in der, im übrigen überaus erhellenden Rilke-Kritik von Anders, und zwar dort, wo gegen den „Impressionismus des Feinen gegenüber dem Vulgären" polemisiert wird, mit der Begründung, dass dieser Dichter „eben nicht mitmacht"; siehe den Abdruck aus dem Nachlass in diesem Heft.]

Kann es jedenfalls noch einen Begriff der Revolution geben, der sich 1933 nicht erledigt hat, dann wäre es, das Opfer nicht nur nicht zu fordern, es vielmehr zurückzuweisen, wenn es um den Umsturz „aller Verhältnisse" geht, „in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist".[36] Was es aber heißt, dass es angenommen werde, bleibt bei Benjamin ebenso offen wie die Bestimmung einer Gewalt über al-

31 Walter Benjamin: Bert Brecht. Gesammelte Schriften. Bd. II/2. Frankfurt am Main 1977, S. 662.
32 Vgl. Peter Szondi: Brechts Jasager und Neinsager. Schriften II. Hrsg. v. Jean Bollack. Frankfurt am Main 1978, S. 310–317.
33 Walter Benjamin: Tagebuchnotizen 1938. Gesammelte Schriften. Bd. VI. Frankfurt am Main 1985, S. 534.
34 Hannah Arendt (die mit Benjamin befreundet war und damals bereits mit Heinrich Blücher zusammenlebte) hat diese Übernahme in ihrem späteren Buch *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* begrifflich auf vielfältige Weise herausgearbeitet: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft [1951]. München 1991, S. 485; 525; 626 f.
35 Walter Benjamin: [Notiz über Brecht]. Gesammelte Schriften. Bd. VI. Frankfurt am Main 1985, S. 540.
36 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung [1844]. Marx-Engels-Werke (MEW). Berlin 1981, S. 385.

les Leben um des Lebendigen willen, und die bedingungslosen Befürworter revolutionärer Gewalt im Geist etwa von Frantz Fanon haben hier gewiss ein Einfallstor gefunden. Es ist dabei signifikant, dass die Benjamin-Exegeten solchen Schlages sich lieber auf Heidegger als auf Schmitt berufen.[37] Tatsächlich ist die Differenz zu jener „Freiheit des Opfers", wie sie die deutsche Existentialontologie beschwört, schwieriger zu erkennen als die zum Begriff des Politischen bei Schmitt, findet sich doch das Sein zum Tode bei Heidegger so entworfen, dass Todesbereitschaft und Tötungsbereitschaft im Grunde gar nicht verlangt werden können, sondern schon im „Dasein" selbst als freiwilliger „Abschied vom Seienden auf dem Gang zur Wahrung der Gunst des Seins" angelegt sind.[38] Dasein heißt hier, dass zwischen Staat und Staatsbürger, übergeordneter Gewalt und untergeordnetem Volk, im Grunde nicht mehr unterschieden werden kann; die Identifikation mit der Gewalt ist soweit verinnerlicht, dass sie bereits solche Unterscheidung unmöglich gemacht hat.

An der Kritik der Gewalt, die Benjamin formulierte, wäre indessen eine Bestimmung freizulegen, über die gleichermaßen seine liberalen Kritiker wie seine linken Verehrer hinweggehen: Das Epitheton des Göttlichen durch das des Vernünftigen ersetzt, bleibt Gewalt als Widerstand gegen mythische Gewalt, gegen jene Gewalten, mit denen sich Schmitt schließlich identifizierte, durchsichtig auf ihre eigenen Grundlagen, und zumindest darin besteht die Chance, jene Vermittlungsformen zu reflektieren – im genauen Gegensatz zu Heideggers Versuch, sie für immer auszulöschen, und ganz im Sinne von Kafkas Version der biblischen Geschichte von Abraham und Isaak (aus einem Brief an Robert Klopstock von 1921), die Benjamin zitiert: Er konnte sich einen „andern Abraham denken", einen, „der die Forderung des Opfers sofort, bereitwillig wie ein Kellner zu erfüllen bereit wäre, der das Opfer aber doch nicht zustandebrächte, weil er von zuhause nicht fort kann, er ist unentbehrlich, die Wirtschaft benötigt ihn, immerfort ist noch etwas anzuordnen, das Haus nicht fertig, aber ohne daß sein Haus fertig ist, ohne diesen Rückhalt kann er nicht fort, das sieht auch die Bibel ein, denn sie sagt: ‚er bestellte sein Haus.'"[39]

Diese Chance sich nicht zu verbauen, spricht Benjamin in den Thesen von einer bloß „schwachen messianischen Kraft", die uns gegeben sei – und nimmt gerade darin etwas von Gershom Scholems späteren Reflexionen über den Zionismus vorweg.[40] In einem

37 Das könnte auch für Giorgio Agamben gelten: Einerseits geht er, als ob der Ausnahmezustand nicht der Normalzustand im Verhältnis der Staaten wäre, von einer Art Weltausnahmezustand aus, als dessen Verantwortlicher die USA dingfest gemacht werden. Andererseits kritisiert er Schmitt, weil in dessen *Politischer Theologie* die Gewalt als Ausnahme eben doch noch ans Recht gebunden scheint und „die Mächte des Rechts" den wahren „Brauch" und die „menschliche Praxis" im Ausnahmezustand wieder einfangen würden (Giorgio Agamben: Ausnahmezustand (Homo sacer II. 1). Frankfurt am Main 2004, S. 72). Fordert Habermas die Abschaffung des Naturzustandes zwischen den Staaten, wünscht Agamben offenbar, diesen Zustand als „Brauch" und „menschliche Praxis" im Inneren des Staats herzustellen: Es könne gar nicht darum gehen, „den Ausnahmezustand in seine zeitlich und räumlich bestimmten Grenzen zurückzuverweisen, um erneut den Primat einer Norm von Rechten bestätigt zu sehen, die in diesem letztlich ihr eigentliches Fundament haben. Vom tatsächlichen Ausnahmezustand, in dem wir leben, ist es nicht möglich, in den Rechtszustand zurückzukehren." Ganz im Gegenteil, es komme darauf an, endlich auch innerhalb des Staats zu demonstrieren, dass es „zwischen Gewalt und Recht, zwischen Leben und Norm, keinerlei substantielle Verbindung gibt" (S. 102). Dabei übersieht Agamben allerdings, dass Carl Schmitt selbst bereits in seinen Schriften seit dem Nationalsozialismus nicht nur eine „kommende Gemeinschaft" beschwört, sondern eben darin auch einen eigenen Begriff von „Brauch" und „politischer Praxis" geprägt hat, der das abstrakte Recht, das von einem Souverän garantiert werden kann, negiert: den „Nomos der Erde".

38 Martin Heidegger: Nachwort zu „Was ist Metaphysik?" [1943]. In: Ders.: Wegmarken. Frankfurt am Main 1996, S. 310.

39 Zit. n. Benjamin: Franz Kafka (wie Anm. 24), S. 427.

40 „Es ist kein Wunder, daß die Bereitschaft zum unwiderruflichen Einsatz aufs Konkrete, das sich nicht mehr vertrösten will, eine aus Grauen und Untergang geborene Bereitschaft, die die jüdische Geschichte erst in unserer Generation gefunden hat, als sie den utopischen Rückzug auf Zion antrat, von Obertönen des Messianismus begleitet ist, ohne doch – der Geschichte selber und nicht einer Metageschichte verschworen – sich ihm verschreiben zu können. Ob sie diesen Einsatz aushält, ohne in der Krise des messianischen Anspruchs, den sie damit mindestens virtuell heraufbeschwört, unterzugehen – das ist die Frage, die aus der großen und gefährlichen Vergangenheit heraus der Jude dieser Zeit an seine Gegenwart und seine Zukunft hat." (Gershom Scholem: Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. In: Ders.: Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt am Main 1970, S. 167) Den Gegensatz zwischen messianischer Utopie und Einsatz aufs Konkrete zu reflektieren, ihn nicht einfach nach einer Seite hin aufzulösen, gehört zu den innersten Übereinstimmungen im Denken von Benjamin und Scholem, sie auszulöschen ist hingegen das Geschäft einer Benjamin-Rezeption, die ihn als Kronzeugen gegen den Zionismus zu positionieren sucht. So deutet etwa Judith Butler Benjamins *Kritik der Gewalt*, indem sie zunächst die „göttliche Gewalt" als keine physische verstanden wissen will, keine, die „den Körper oder das organische Leben des einzelnen, sondern das vom Recht geformte Subjekt" treffe (Judith Butler: Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Frankfurt am Main; New York 2013, S. 101). Diese Umdeutung legt sie ihrem Begriff des Messianischen zu Grunde – nebenbei erspart sie sich damit die Frage des Opfers, die Benjamin stellt –, um sich gerade „gegen

Brief vom August 1934 an Scholem schrieb er über seinen Kafka-Essay, er gehe „von der kleinen, widersinnigen Hoffnung" aus, „sowie den Kreaturen, denen einerseits diese Hoffnung gilt, in welchen andererseits dieser Widersinn sich spiegelt".[41] Niemand soll das Opfer dieser Kreaturen und des Kreatürlichen fordern können, das ist Benjamins Begriff von den Vermittlungsformen; die es fordern, wären gerade zu bekämpfen.

Statt auf revolutionäre Gewalt zu setzen, Gewalt, die den Umsturz „aller Verhältnisse" bewirken will – eben nicht Notwehr, die auf den kategorischen Imperativ nach Auschwitz im Sinne Adornos sich berufen muss können[42] –, vermag das Messianische nur noch an der Haltung des Wartenden bewahrt zu werden, an dem „zögernden Geöffnetsein"[43] dafür, doch noch alle Verhältnisse zurechtzurücken – und dies ganz unabhängig von jener Notwehr, die nichts von ihrer Dringlichkeit verlieren darf. Vom Messias heißt es in Benjamins Kafka-Essay, dass „er nicht mit Gewalt die Welt verändern wolle, sondern nur um ein Geringes sie zurechtstellen werde".[44] Dieses Geringe betrifft jedoch nach wie vor – und anders als der Imperativ nach Auschwitz – die Einheit des gesamten „entstellten Lebens". Davon dürfte Carl Schmitt etwas in der Haltung des Wartenden gespürt haben: es war das, was ihn am Judentum zu besonders billigem Spott reizte.[45] Diese Haltung hat in Benjamins Schriften ihren vielleicht intensivsten Ausdruck gefunden.

einen irrigen Begriff der Selbstverteidigung zu verwahren", der nichts anderes meint als Scholems Einsatz aufs Konkrete, die Selbstverteidigung der vom Antisemitismus Verfolgten durch einen eigenen Staat. Für Butler ist das Messianische nicht „Wechsel auf die Zukunft", wie sie despektierlich sagt, sondern „Aussetzung der Selbstverteidigung als Dauerlegitimation staatlicher Gewalt. Wo eine solche Verteidigung permanent wird, lässt sich nicht mehr zwischen legitimem und illegitimem Gebrauch unterscheiden." Dass ein solcher Begriff von Legitimität, der keinerlei Bezug mehr kennt zur Konstitution des Staats, der leugnet, dass die Etablierung eines Gewaltmonopols die Voraussetzung dafür ist, Recht zu setzen und zwischen Legitimität und Illegitimität überhaupt anders als nur moralisch zu unterscheiden, diese Verdrängung hat Butler mit der heute gängigen Auffassung des Völkerrechts gemein. Spezifisch an ihrer Benjamin-Interpretation ist aber die explizite Wendung gegen Israel, die sie dieser Auffassung gibt: „Natürlich" trete sie, was Israel betrifft, „nicht für die Selbstzerstörung als Ziel ein, was absurd wäre. Mir geht es jedoch um ein politisches Denken und Handeln, das nicht von Selbstverteidigung und Selbsterhalt als einzigen Alternativen ausgeht. Innerhalb einer solchen geschlossenen Dialektik lässt sich letzten Endes nicht denken – schon gar keine vertretbare Politik." (S. 112 f.) In dieser Weise kehrt die verdrängte Frage des Opfers wieder, wird hier doch der Messianismus eines „anderen Judentums" darin gesehen, dass die Juden und Jüdinnen ihren Staat aufzugeben und für den höheren Zweck einer vertretbaren Politik und eines Ausbruchs aus der Dialektik sich also selbst zu opfern hätten.

41 Walter Benjamin: Gesammelte Briefe. Bd. IV. Hrsg. v. Christoph Gödde und Henri Lonitz. Frankfurt am Main 1998, S. 617.

42 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 6. Frankfurt am Main 1997, S. 358.

43 Siegfried Kracauer: Die Wartenden. In: ders.: Das Ornament der Masse. Essays. Frankfurt am Main 1977, S. 116.

44 Benjamin: Franz Kafka (wie Anm. 24), S. 432.

45 „Was Bruno Bauer Verjudung nennt, ist die Etablierung des Wartezustandes, der für unabsehbare Zeit eingerichtete, immer komfortabler werdende Wartesaal." Carl Schmitt: Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947 – 1961. Berlin 1991, S. 37.

Lars Fischer

„Sein Konservatismus ist nur der allerdings unabdingliche Vordergrund von etwas ganz, ganz anderem."

Zu Leo Strauss und seinem Briefwechsel mit Gershom Scholem[1]

Inzwischen neigt sich die zweite Amtsperiode des Nachfolgers von George W. Bush dem Ende zu, und zumindest in der wissenschaftlichen Diskussion um Leo Strauss ist es insgesamt wesentlich ruhiger geworden. Die wüsten verschwörungstheoretischen Polemiken, die Strauss als eine direkte Inspiration der Außenpolitik Bushs darzustellen versuchten[2], haben stark an Konjunktur verloren. Komplizierter ist die Lage im Zusammenhang mit Strauss' Nähe zur Konservativen Revolution der Weimarer Republik. Dass die Kritik an Strauss in diesem Zusammenhang zum Teil eher instrumenteller Natur und durch die

1 Eine frühere Fassung dieses Textes ist erschienen als: After the „Strauss Wars". In: East European Jewish Affairs 40/2010, S. 61 – 79.

2 Die beiden Professorinnen, die diese Position am offensivsten vertreten haben, sind Ann Norton und Shadia Drury. Siehe, zum Beispiel, Ann Norton: Leo Strauss and the Politics of American Empire. New Haven 2007; Interview mit Shadia Drury, https://www.opendemocracy.net/faith-iraqwarphiloshophy/article_1542.jsp (letzter Zugriff: 22. 10. 2015).

erwähnten Polemiken motiviert war, lässt sich daraus ersehen, dass Strauss sich in der überaus interessanten Position befindet, wegen seiner Nähe zu Figuren wie Carl Schmitt und Martin Heidegger von Leuten kritisiert zu werden, die sich mit Schmitt und Heidegger selbst längst versöhnt haben (und dies obwohl in den letzten zwei Jahrzehnten über Schmitt und Heidegger Dinge enthüllt worden sind, die man Strauss beim besten, das heißt: schlechtesten Willen niemals wird nachsagen können). Umgekehrt haben mehrere Autoren kritisch angemerkt, dass sich in dem Interesse, das durch die von Heinrich Meier herausgegebene Werkausgabe ausgelöst wurde, zum Teil wohl auch ein Bedürfnis ausdrückt, auf dem Umwege über Strauss Schmitt, Heidegger & Co. zusätzlich zu entlasten. Die Logik dabei ist die, dass man die antisemitische Dynamik gewisser Denkfiguren leugnen könnte, gelänge der Nachweis, dass der Jude Strauss sich ebenfalls diesen Denkfiguren verschrieben hatte. In Wirklichkeit ist das genaue Gegenteil der Fall. Strauss' Denken (und nicht die Tatsache, dass er Jude war!) demonstriert, dass eine ernstzunehmende Kritik am Liberalismus sich nur dann formulieren lässt, wenn man der Logik des antisemitischen Wahns zu widerstehen vermag und die Erfahrungen der Juden in der Moderne ernst nimmt.[3]

Steve Aschheim hat zu Recht darauf hingewiesen, dass in diesem Zusammenhang ohnehin überwiegend mit „ahistorischen Steinen" geschmissen wird.[4] Schließlich war Kritik am Liberalismus, an der parlamentarischen Demokratie und an der Massenkultur in der Weimarer Republik kein Besitztum der Rechten und bleibt im Übrigen bis heute eine notwendige Aufgabe. Machte man derlei Kritik zum Ausschlusskriterium, müsste man auch die Kritische Theorie verwerfen. Bekanntlich war Carl Schmitt anfangs ein Liebling auch der Linken, weil er mit großer Schärfe (zum Teil bis heute) berechtigte und notwendige Fragen aufzuwerfen vermochte, die die Verfechter des Liberalismus und der parlamentarischen Demokratie nicht beantworten beziehungsweise gar nicht erst verstehen konnten. Radikal getrennt haben sich die Pfade dann, als deutlich wurde, dass es den einen bei ihrer Kritik um die Zerstörung von Aufklärung und Demokratie, den anderen um deren Rekonstruktion beziehungsweise Konsolidierung auf höherem Niveau ging. Nicht umsonst prägten Horkheimer und Adorno den Begriff von der *Dialektik der Aufklärung* und nannten ihr Buch nicht *Weg mit der Aufklärung!* Vor diesem Hintergrund ist Strauss eindeutig dem Kreis der kritischen Rekonstrukteure zuzuordnen, wenngleich er in diesem Kreis wohl derjenige war, der seine Kritik am stursten stets aufs Neue formulierte.

Der Versuch, Strauss auf unkomplizierte Weise der Linken oder der Rechten zuzuordnen, wird auch dadurch massiv erschwert, dass er deutscher Jude und Emigrant war, der Shoah schließlich große Bedeutung für das Denken des Politischen zumaß, und die Konfrontation der Juden mit der Moderne für ihn ein entscheidender Bezugspunkt war. Dabei war Strauss' Selbstverständnis als Jude allerdings recht kompliziert. Strauss war keinesfalls gläubig, und dies wurde von seinen Zeitgenossen auch so wahrgenommen. So berichtete Gershom Scholem etwa in einem Brief an Walter Benjamin vom März 1935, Strauss, der sich damals gerade um einen Ruf an die Hebräische Universität bemühte, habe ein Buch geschrieben, „das – ein bewundernswerter Mut für ein Buch, das von jedem als das eines Kandidaten für Jerusalem verstanden werden muß – mit einem ausführlich (wenn auch völlig irrsinnig) begründeten unverstellten Bekenntnis zum Atheismus als der wichtigsten jüdischen Losung beginnt". Scholem setzte dann hinzu: „Ich bewundere diese Moral und bedaure den offenbar bewußt und gewollt provozierten Selbstmord eines so guten Kopfes. Die Freiheit, für die Berufung eines Atheisten auf einen religionsphilosophisch firmierenden Lehrplatz zu stimmen, ist hierorts begreiflicherweise nur von höchstens drei Menschen zu erwarten."[5]

Ein ähnliches Bild ergibt sich aus einer kurzen Bemerkung von Strauss in einem Brief an Scholem vom Februar 1952. Darin berichtet Strauss von der Gründung eines *Institute of Jewish Theology*, „in dem ich ein wenig mitwirke – vielleicht kehre ich doch noch einmal zurück, nicht im Sinn der *teschuvah* [Umkehr, Buße], sondern im Sinn des on revient toujours ... aber vielleicht macht das in Ihrer geheimen Weisheit keinen Unterschied."[6]

3 Siehe hierzu den Exkurs über Leo Strauss' Kritik an Carl Schmitt in dem Beitrag über *Das Verschwinden des Souveräns im Ausnahmezustand* von Gerhard Scheit in diesem Heft.

4 Steven E. Aschheim: Beyond the Border. Princeton 2007, S. 91.

5 Walter Benjamin und Gershom Scholem: Briefwechsel. Frankfurt am Main 2008, S. 192 – 93.

6 Leo Strauss: Gesammelte Schriften Bd. 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften. Briefe. Stuttgart und Weimar 2001, S. 725. Die Seitenzahlen für alle weiteren Zitate aus dem in diesem Band enthaltenen Briefwechsel zwischen Strauss und Scholem werden in Klammern im Text angegeben. Wie in diesem Zitat werden auch in allen folgenden

Bedenkt man Strauss' aufgezeichneten Vortrag von 1962, *Why We Remain Jews*, so ergibt sich ein gewisses Paradoxon. Denn dort drückte Strauss sich ganz unzweideutig aus: „The rock bottom of any Jewish culture are the Bible, Talmud und Midrash ... and this is the crux of the matter ... The substance is not culture, but divine revelation." Hieraus ergab sich, wie er selbst zugab, eine Frage, die er dann aber nicht beantwortete: „What shall those Jews do who cannot believe as our ancestors believed?"[7] Es überrascht kaum, dass er anschließend in der ebenfalls aufgezeichneten Diskussion über seinen Vortrag näher hierzu befragt wurde. „I rejected", bestätigte er in seiner Antwort, „all attempts to interpret the Jewish past in terms of a culture. Therefore the emptiness of which you complain. In other words, for me the question is: truly either Torah as understood by our tradition, or, say unbelief. And I think that is infinitely more important than every cultural interpretation, which is based on a tacit unbelief and cannot be a substitute for the belief it has given up". Immerhin räumte Strauss dann ein, dass „when I say ‚the Jewish faith as our ancestors held it,' I do not mean that every particular belief ... must necessarily be binding". Es sei „a perfectly legitimate and sensible goal ... to restate the essence of Jewish faith in a way which is by no means literally identical with any traditional statement of principle. But a Judaism which is not belief in the ‚Creator of the world', that has problems running through it".[8]

Nimmt man diese Kriterien ernst, so ergibt sich, dass Strauss seinen eigenen Maßstäben zufolge nicht nur kein gläubiger Jude, sondern streng genommen auch nicht jüdisch war. Doch zugleich spielten seine jüdische Herkunft, die historische Erfahrung der Shoah und das Engagement jüdischer Denker eine entscheidende Rolle in Strauss' intellektueller Vita, und er selbst (wie wir sehen werden) bekannte sich, mal eher spielerisch, mal mit größerer Ernsthaftigkeit wiederholt zu seinem Judentum (was auch immer er darunter genau verstanden haben mag).

In dem eben erwähnten Vortrag („Why We Remain Jews") und der anschließenden Diskussion wird dies sehr deutlich (schon der Titel verweist ja darauf, dass Strauss sich selbst weiterhin als Jude betrachtete). Darin brachte er gewissermaßen eine jüdische Variante des in der Weimarer Republik weit verbreiteten Kulturpessimismus zum Ausdruck, die aber auch gewisse Anklänge an die *Dialektik der Aufklärung* hat: „There is no solution to the Jewish problem. The expectation of such a solution is due to the premise that every problem can be solved ... The Jewish people and their fate are the living witness for the absence of redemption. This, one could say, is the meaning of the chosen people: the Jews are chosen to prove the absence of redemption. ... The clean solutions of which people dream and dreamt have led either to nothing or to a much greater bestiality than the uneasy solution with which sensible people will always be satisfied".[9] Es folge, dass „the ‚Jewish problem', as it is called, is the most simple and available exemplification of the human problem". Vor diesem Hintergrund kommt Strauss dann auch auf die Shoah zu sprechen: „When we speak of progress, positive progress, we must also say that this progress is essentially, not accidentally accompanied by a progress in destructiveness. And if we look at Jewish history – we look at that history as Jews – we must say that such a thing – we have gone through terrible things – but such a thing as the Nazis has never happened before".[10]

„Dialog der allerhöchsten Art"

Der Briefwechsel zwischen Strauss und Scholem ist nun seit bald fünfzehn Jahren im dritten Band der bei Metzler erschienenen *Gesammelten Schriften* von Strauss leicht zugänglich und hat durchaus einige Beachtung gefunden. Dieses Interesse beruht zum Teil auf der Annahme, dass Strauss' Beharren auf der esoterischen Bedeutung klassischer Texte nicht rein historischer Natur gewesen sei, sondern dass seine eigenen Texte ebenso esoterisch seien und man auch in ihnen zwischen den Zeilen lesen müsse, um deren wahren Gehalt zu ermitteln. Strauss habe, so heißt es, „nicht auf eine vergangene Verschwörung aufmerksam machen, sondern in Wirklichkeit die selektive Teilnahme an einer aktuellen Verschwörung anregen wollen".[11] Da Strauss „in dem esoterischen Stil schrieb, den er den Philosophen zuschrieb", müsse man „zwi-

die einzelnen Ausdrücke, die Strauss in hebräischer oder griechischer Schrift schrieb, transkribiert wiedergegeben.

7 Leo Strauss: Why We Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to us? In: Kenneth L. Deutsch und Walter Nicgorski (Hg.): Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker. Lanham 1994, S. 52.

8 Ebd. S. 77.

9 Ebd. S. 49; 60; 74.

10 Ebd. S. 65.

11 Eugene R. Sheppard: Leo Strauss and the Politics of Exile. The Making of a Political Philosopher. Waltham 2006, S. 100.

chen Lehre" unterscheiden. Dies lasse sich am besten dadurch leisten, dass man sich auf seine „Gespräche und Korrespondenzen mit Freunden" konzentriere, denn in ihnen, so die Annahme, habe Strauss sich unverschlüsselt ausgedrückt.[12]

Diese Logik scheint mir in zweierlei Hinsicht problematisch. Zum einen beruht sie auf recht naiven Annahmen über das Maß, in dem wir überhaupt je einen unproblematischen Zugang zur wortwörtlichen Bedeutung von Texten haben. Zugegeben, die Texte von Strauss sind oft kompliziert und haben darum zu unterschiedlichen Interpretationen Anlass gegeben und tun es auch weiterhin. Doch hieran ist wahrlich nichts außergewöhnlich – schließlich ist alle Lektüre Interpretation – und bis zum Erweis des Gegenteils bleibt es bei meinem Zweifel an der Behauptung, die Interpretationsschwierigkeiten, die sich aus Strauss' Texten ergeben mögen, zeugten irgendwie von einer kunstvollen ‚Verschwörung'. Zum anderen kann man Daniel Tanguay nur Recht geben, wenn er darauf hinweist, das größte Problem beim Lesen Strauss' bestehe gerade in der Verführung, die vom (potenziell allzu kreativen) Lesen zwischen den Zeilen ausgehe.[13] Immerhin aber werden die Korrespondenzen als aussagekräftig anerkannt sowohl von denen, die meinen, Strauss' wirkliche Intentionen seien in seinen veröffentlichten verborgen, als auch von denen, die der Vorstellung von Strauss dem Esoteriker skeptischer gegenüberstehen.

Steven Smith hat sich in veröffentlichter Form insgesamt dreimal ausführlich zur Korrespondenz zwischen Strauss und Scholem geäußert und seine Einschätzung dabei jeweils leicht verschoben. In einem 1993 veröffentlichten Artikel verwies Smith auf „eine Korrespondenz, wenn auch nicht gerade eine Freundschaft" zwischen den beiden. Diese Korrespondenz, so Smith, „zeugt oberflächlich von großer gegenseitiger Wertschätzung und Hochachtung. Doch wird diese scheinbare Wertschätzung durch ihre Veröffentlichungen infrage gestellt, in denen sie dem Werk des Anderen jeweils nur sehr geringe Aufmerksamkeit schenken oder Anerkennung erweisen."[14] Als er diesen Beitrag in leicht überarbeiteter Fassung (mitsamt der eben zitierten Formulierung) in einem Sammelband wieder veröffentlichte, schrieb er in der Einleitung von einer „Freundschaft und Korrespondenz", die „praktisch bis zu Strauss' Lebensende" gedauert und einen „mit großem gegenseitigen Respekt durchgeführten Dialog der allerhöchsten Art" dargestellt habe.[15] In seiner Einleitung zum *Cambridge Companion to Leo Strauss* schließlich scheint Smith dann wieder rückfällig geworden zu sein. Dort berichtete er von „einer lebenslangen Freundschaft", die freilich „nicht frei von Momenten der Konkurrenz und Bösartigkeit gewesen sei".[16] Eugene Sheppard kommt zu einer ähnlichen Einschätzung: Strauss und Scholem hätten oft miteinander Katz und Maus gespielt, wobei der eine sich jeweils spielerisch auf eine wahrgenommene Verletzlichkeit des Anderen eingeschossen, dann aber wieder zurückgezogen habe.[17] Scholem habe Strauss als freundschaftlichen intellektuellen Kontrahenten wahrgenommen.[18] Offenbar sind Smith und Sheppard in der Tat den Verführungen des Lesens zwischen den Zeilen verfallen.

Smith zufolge ging das Unterlassen der öffentlichen Erwähnung der Werke des anderen „über das gewöhnlich Maß der beruflichen Konkurrenz, ja sogar über persönliche Reibereien hinaus" und spiegelte in Wirklichkeit „grundsätzlichste Differenzen im Verständnis der Geschichte, der Moderne, und, was vielleicht am schwersten wog, des Judentums."[19] Meines Erachtens muss diese Aussage vom Kopf auf die Füße gestellt werden. Dass sie in ihren Veröffentlichungen nicht auf die Werke des anderen verwiesen, hatte mit „beruflicher Konkurrenz" oder „persönlichen Reibereien" überhaupt nichts, dafür aber in der Tat sehr viel mit der grundsätzlichen Differenz ihrer jeweiligen Anschauungen zu tun. „I see again that you are the only antiphilosophic contemporary – for you are consistent enough to be antiphilosophic – from whom I learn something with pleasure", schrieb Strauss im August 1960 an Scholem (S. 740), und dieser Gedanke zieht sich wie ein roter Faden durch den Briefwechsel. So dankte Strauss Scholem bereits im Sommer 1933 mit den folgenden Worten dafür, dass er sein Interesse an der Kabbalah geweckt habe: „Nunmehr habe ich ein wirkliches Interesse ge-

12 Joel L. Kraemer: The Medieval Arabic Enlightenment. In: Steven B. Smith (Hg.): The Cambridge Companion to Leo Strauss. New York 2009, S. 138.
13 Daniel Tanguay: Leo Strauss. An Intellectual Biography. New Haven 2007, S. 3.
14 Steven B. Smith: Gershom Scholem and Leo Strauss. In: Modern Judaism 13/1993, S. 210.
15 Steven B. Smith: Reading Leo Strauss. Politics, Philosophy, Judaism. Chicago 2006, S. 16.
16 Steven B. Smith: Leo Strauss. The Outlines of a Life. In: Ders. (Hg.): The Cambridge Companion to Leo Strauss. New York 2009, S. 20.
17 Sheppard: Leo Strauss (wie Anm. 11), S. 111.
18 Ebd. S. 118.
19 Smith: Reading Leo Strauss (wie Anm. 15), S. 44.

wonnen. Freilich jenes Interesse, das für uns das unserer Denkart diametral Entgegengesetzte hat" (S. 700). In ähnlichem Sinne schrieb Strauss im Februar 1952 an Scholem: „Sie sind der erste Mensch, der mir eine Idee vom entgegengesetzten Extrem gegeben hat, das mich beschäftigt" (S. 725). Im Juli 1973, kurz vor seinem Tod, betonte Strauss nochmals, „was mich betriff, so verdanke ich Ihnen, dass [ich] überhaupt einen Zugang zu einer Sphäre gewonnen habe, den mir die Natur, meine Natur, so gut wie völlig verschlossen hat" (S. 769). Im März 1959 hatte er den gleichen Gedanken etwas spielerischer ausgedrückt: „You seem to think, and I believe rightly, that the time has now come for letting the cat – or rather her 10 invisible kittens[20] – out of your old sorcerer's bag. I like the auras and the inaudible purrings of those of them of whom I have become aware, but they do not feel at home with me because I do not know with what to feed them, and even if I did, I am almost sure that I could not get the proper food for them" (S. 738).

Die Gegensätzlichkeit ihrer Anschauungen war also kein Störfaktor in der Beziehung zwischen Scholem und Strauss, sondern deren Grundlage und Voraussetzung. Beide betrachteten einander gewissermaßen als die Ausnahme im gegnerischen Lager, die die Regel bestätigt, die eine wirklich ernstzunehmende und integre Person auf der Gegenseite.

Ähnliches ließe sich ja auch über die Freundschaft und den Briefwechsel zwischen Scholem und Adorno sagen, wobei hier das gemeinsame Interesse an Walter Benjamin und seinem Nachlass eine zusätzliche Grundlage bot. Scholem stand dem, was er als Adornos „Marxismus" wahrnahm – und Marx im Allgemeinen sowieso –, völlig verständnislos gegenüber und machte zudem Benjamins Aneignung des Marxismus für dessen (nach Scholems Auffassung) schließliches philosophisches Scheitern verantwortlich. Und dennoch nahm er eine viel tiefergehende Affinität zwischen sich und Adorno wahr und hatte über drei Jahrzehnte hinweg eine intensive Freundschaft und Korrespondenz mit ihm.

Den grundlegenden Gegensatz zwischen Strauss und Scholem hat Smith wie folgt zusammengefasst: „für Scholem bestand das Problem in einem Überschuss an Rationalismus, der alles, was seinen Begriffen und Vorstellungen widerspricht, verdrängt; für Strauss liegt die Wurzel des Problems in der Verneinung der Vernunft und der Leugnung der Möglichkeit wahrer Maßstäbe."[21] So stehen sich „eine Art Verteidiger des Rationalismus Maimonides'" (Strauss) auf der eine Seite und „der große gegen Maimonides gewandte Verteidiger der Rolle des Mystischen, Irrationalen und Antinomischen als Quelle jüdischen Lebens und Denkens" (Scholem) auf der anderen gegenüber.[22] Kurzum, wenn sie in ihren Veröffentlichungen in der Regel nicht auf die Publikationen des jeweils anderen eingingen, so unterließen sie dies nicht obwohl, sondern weil sie einander respektierten.

Allerdings scheute sich Strauss durchaus nicht, Scholem auch öffentlich zu preisen. In der Diskussion, die 1962 seinem Vortrag *Why We Remain Jews* folgte, erklärte er, dass „one of the deepest Jewish thinkers now, in my private opinion ... is Gershom Scholem". Als er dann daran ging zu erklären, worum es Scholem seines Erachtens ging – „simply replacing God by the genius of the Jewish people" – musste er allerdings einräumen, dass er dieses Unterfangen in letzter Konsequenz für zutiefst verfehlt halte. Kurzum, die Aufrechterhaltung des durchaus vorhandenen gegenseitigen Respekts war mit öffentlichen Diskussionen der Arbeit des jeweils anderen gar nicht so leicht zu vereinbaren.[23]

Dass es sich bei der Bekundung des gegenseitigen Respekts durchgängig nur um Höflichkeitsfloskeln gehandelt haben könnte, ist schon insofern nicht wirklich plausibel, als die beiden Männer ja in keiner Weise gezwungen waren, den Kontakt aufrechtzuerhalten. Der Briefwechsel ist einfach zu aufwendig, um nur aus Kalkulation und/oder Höflichkeit geführt worden zu sein.

Insofern ist es durchaus ernst zu nehmen, wenn Scholem Strauss im Mai 1950 schrieb, dass auf dem Gebiet der jüdischen Philosophie „originelle Ideen nun einmal außer von Ihnen nicht mehr geäußert worden sind" (S. 723). Hätte er Strauss nicht wirklich so gesehen, hätte Scholem sich wohl auch kaum zweimal darum bemüht, für Strauss eine Berufung an die Hebräische Universität zu erwirken. Nachdem

20 Strauss bezog sich hier vermutlich auf Scholems „Zehn unhistorische Sätze über Kabbala." Siehe hierzu David Biale: Gershom Scholem's Ten Unhistorical Aphorisms on Kabbalah: Text and Commentary. In: Modern Judaism 5/1985.

21 Smith: Reading Leo Strauss (wie Anm. 15), S. 47.

22 Ebd. S. 16.

23 Strauss: Why We Remain Jews (wie Anm. 7), S. 78 – 79. Gleichwohl wies Strauss im privaten Rahmen beispielsweise seinen langjährigen Briefpartner, den nach dem Anschluss aus Wien geflohenen politischen Philosophen und Schüler Hans Kelsens, Eric Voegelin, auf Scholems Schriften hin. Siehe Peter Emberley und Barry Cooper (Hg.): Faith and Political Philosophy. The Correspondence between Leo Strauss und Eric Voegelin, 1934 – 1964. Columbia 2004, S. 16.

der erste dieser Versuche gescheitert war, schrieb Scholem im November 1935 an Strauss, er bedauere, „daß das Schicksal es uns nicht gegönnt hat, hier in Jerusalem zusammen zu arbeiten und dabei unsere Auseinandersetzung in der einzig vernünftigen Weise führen zu können. Wir hätten da viel miteinander zu tun, denn wie verschieden wir wohl unsere Ausgangspunkte gewählt haben, ist uns doch das Bewußtsein gemeinsam, daß die innere Geschichte des Judentums völlig umgeschrieben werden muß." (S. 717)

Im Januar 1950 fragte Scholem dann bei Strauss an, ob er bereit sei, Martin Bubers Nachfolge in Jerusalem anzutreten. „Es wird Ihnen nicht verborgen sein, dass ich an dieser Angelegenheit seit unseren Gesprächen in Chicago ein lebhaftes Interesse genommen habe." (S. 718) Als Strauss das Angebot ausschlug, zeigte sich Scholem „bestürzt und betrübt". „Wir hätten hier zusammen *viel* ausrichten können," schrieb Scholem und fügte hinzu: „Man hätte mich ... nach Chicago schicken sollen mit Ihnen zu reden ... Ich hätte mir zugetraut, Sie zu überzeugen ... Es ist wirklich ein Unglück." (S. 721) „Sie machen es mir nicht leicht", beklagte Strauss sich daraufhin, gestand aber ein, „dass Sie nur Ihre Pflicht tun, indem Sie dies nicht tun." (S. 721)

Zur Begründung seiner Absage hatte Strauss ursprünglich auf die schwere Depression seiner Frau verwiesen. Doch nun stellte er die Sache etwas anders dar und betonte „den einen Grund ..., der auch dann gelten würde, wenn ich ein ganz für mich lebendes Wesen wäre. Ich fühle mich alt und erschöpft, ausserstande, irgend etwas weiteres zu tun, als das bisschen, das zu lernen mir vergönnt war, si fortunae placet, zu grösstmöglicher Klarheit und, wie man sagt, unter Dach und Fach zu bringen. Dazu brauche ich die *ganze* spärliche Kraft, die ich habe." Ganz konkret setzte er dann hinzu: „Infolge der Ereignisse seit 1933 und namentlich infolge der Schwierigkeiten, die ich seit 1936 hatte, habe ich mich zu sehr zersplittert – erst jetzt fange ich ganz langsam an, mich auf das eigentliche Problem zu konzentrieren: ich darf diesen Prozess nicht unterbrechen." (S. 720) Ganz gleich wie man die konzeptionelle Bedeutung der Shoah für Strauss' Denken einschätzen mag, darf ja keineswegs vergessen werden, dass sich der nationalsozialistische Antisemitismus und die Shoah in ganz massiver, unmittelbar praktischer Art auf sein Leben ausgewirkt haben.

So vernünftig und schlagkräftig diese Argumente auch gewesen sein mögen, so ist doch deutlich, dass Strauss die Entscheidung, nicht nach Jerusalem überzusiedeln, bedauerte, und dies nicht nur aus fachlichen und intellektuellen Gründen. Im Juni 1951 schrieb er an Scholem: „Das jüdische New York, in dem ich für 3 Wochen gelebt habe, hat mir eine Idee gegeben, wie viel ich vermisse, indem ich dem Rufe nach Jerusalem nicht gefolgt bin." (S. 728)[24]

Angesichts all dessen erscheint es doch arg unwahrscheinlich, Scholem habe sich nur aus Höflichkeit positiv über Strauss geäußert und dessen Berufung nach Jerusalem unterstützt. Gleichwohl bleibt all dies eine Frage der Interpretation. Einen sicheren Beweis für Scholems Wertschätzung und wohl auch Zuneigung bieten dagegen die beiden Parodien, die Scholem im Dezember 1952 an Strauss sandte. Scholem funktionierte dabei zwei Briefe Goethes um, so dass diese sich auf Strauss bezogen. Scholem schrieb wiederholt Gedichte oder schuf Parodien dieser Art, die an bestimmte Gesprächspartner gerichtet waren. Er würde sich dieser Mühe aber bestimmt nicht unterzogen haben, hätte ihm der Adressat nicht ernsthaft am Herzen gelegen.

Der „Mythos des deutsch-jüdischen Gesprächs"

Auf den berühmt gewordenen, kontroversen Text über den „Mythos des deutsch-jüdischen Gesprächs"[25], in dem Scholem zuerst öffentlich bestritt, dass es vor dem Nationalsozialismus einen wirklichen Dialog zwischen deutschen Juden und Nichtjuden gegeben habe, reagierte Strauss wie folgt: „Lieber Scholem! Verehrungswürdiger Scholem! Ich schreibe diese Zeilen unter dem frischen Eindruck Ihres Briefes über den Schwindel vom deutsch-jüdischen Gespräch: niemand ausser Ihnen kann diese wichtige und traurige Wahrheit so völlig anständig-angemessen sagen. Ich danke Ihnen, auch im Namen meiner Frau, von ganzem Gemüt." Seine „zufriedene Bewunderung", fuhr er dann fort, werde „in gar keiner Weise durch die Tatsache vermindert, dass ich die Liebe zum deutschen Wesen nicht geteilt habe. Davor hat mich meine Herkunft aus dem hessischen Landjudentum bewahrt." Überraschenderweise schrieb Strauss dann

24 Strauss ging schließlich 1954/55 als Gastprofessor nach Jerusalem. Die Vortragsreihe „What is Political Philosophy?" ging aus den dort gehaltenen Judah-L.-Magnes-Vorlesungen hervor.

25 Zu diesem Thema und seiner Relevanz siehe meinen Artikel: Selbstverleugnender Deutschenfresser? Anmerkungen zu Gershom Scholems Einstellung zu Deutschland und den Deutschen. In: sans phrase 5/2014, S. 232 – 240, und den Nachtrag in diesem Heft.

weiter, „ich mochte die hessischen Bauern, die immer antisemitisch wählten, ganz gern", stellte dann jedoch klar, dies gelte „mit der selbstverständlichen Voraussetzung, dass, wie es ein alter Dorfjude, der uns, als wir für unsere Mutter *schivah* [siebentägige Trauerperiode] saßen, besuchte, ausdrückte, ein *Goi* kein *emunah* [Glaube, Standhaftigkeit] hat."

Im April 1970 dankte Strauss dann Scholem für dessen „reichliche Gabe", die er „fasziniert genossen" habe (gemeint war der zweite Band von Scholems *Judaica*). „Ich habe noch nie so klar Ihre Vielseitigkeit gesehen und sie so tief bewundert wie jetzt", schrieb Strauss, „wie weit überragt Ihre Publizistik (in ‚Juden und Deutsche') alles andere[26], was ich je darüber gelesen und gehört habe, in unserer Generation und in den Generationen vor uns." Auch diesmal fügte Strauss hinzu: „Ich betone dies gerade darum, weil ich in dieser Sache als geborener hessischer Landjude u. dgl. M. anders empfinde und wohl auch denke als Sie." Es sei, so Strauss weiter, „eine hohe Auszeichnung für mich, dass Sie mich zu Ihren Freunden zählen." (S. 759)

Aus dem Briefwechsel wird nicht wirklich deutlich, worin genau das andere Empfinden und Denken Strauss' bestand. Dass die Differenz, worin sie auch bestanden haben mag, Strauss' enthusiastische Zustimmung zu Scholems Verlautbarungen nicht schmälerte, ist offenkundig. Vielleicht wollte er auch betonen, dass er mit Scholems Position nicht aus gefühlsmäßigen Gründen sympathisierte, sondern sich gerade aufgrund seiner eigenen abweichenden Erfahrungen und Empfindungen für deren intellektuelle Stichhaltigkeit verbürgen könne.

Dass Strauss durchaus seine eigenen Vorbehalte den Deutschen gegenüber hegte, wird aus einem Brief vom Januar 1973 deutlich. Darin berichtete er Scholem, dass er, obwohl er krank sei, Scholems *Judaica 3* gelesen habe. Wohl aufgrund seiner Erkrankung diktierte er den Brief in Englisch. „I cannot help sharing your admiration for the intelligence of [Johann Georg] Hamann while detesting his lousy character", diktierte er. „Luther, Hamann and Heidegger seem to be the most conspicuous examples of high class intelligence and low class character which are probably more characteristic of Germany than any other country." (S. 766)

Ein Vortrag über *The Re-education of Axis Countries Concerning the Jews*, den Strauss im November 1943 in New York hielt, deutet darauf hin, dass seine pessimistische Einschätzung der Integrität der Deutschen durchaus charakteristisch war. „I, being a Jew", erklärte Strauss bei dieser Gelegenheit, „cannot help thinking constantly of one basic question which overshadows all other questions: how can a Jew who has some sense of honour, be interested at all in what *Germans* think about *Jews*? I cannot disregard, I am not *permitted* to disregard, for a single moment the fact that in the whole course of human history, there has been only one political community whose basic principle, whose raison d'être, whose very soul was nothing but the utter degradation of Jews and Judaism ... if the objection is made that the Nazis are not Germany, I would answer that a nation in the political sense of the term is the politically relevant, the politically efficient part of the nation: when in a free election, about 45% of the Germans voted for Hitler, and the other 55% were in a condition of utter confusion and helplessness, then the 45% *are* the Germans – from any political point of view. Until the Germans have purified themselves by spontaneously giving us satisfaction for the unique humiliation they have offered to us, no self-respecting Jew can, and no Jew ought to, be interested in Germany."[27]

Es gebe deutsche Emigranten, die in ihrer Einschätzung der Zukunft Deutschlands optimistischer seien und: „I might be prepared, or perhaps in duty bound", diesen Optimismus zu teilen, stellte Strauss klar – „if I were a German, if I had ever been a German."[28]

Athen und Jerusalem

Als Strauss im September 1973 die erste englische Ausgabe von Scholems großem Buch über Sabbatai Zwi erhielt, gratulierte er Scholem auf Hebräisch. Strauss richtete einen seiner letzten, vielleicht sogar seinen letzten Brief an Scholem. Am 17. Oktober 1973 – dem Tag vor Strauss' Tod – schloss er seinen Brief an Scholem mit den Worten: „I wish you and kol yisrael [ganz Israel], everything good and shalom uvrakhah [Frieden und Segen]" (S. 771). Derlei hebräische Einsprengsel im Briefwechsel sind zwar nicht uninteressant, viel bedeutsamer aber sind die Gelegenheiten, bei denen die verschiedenen Sprachen zueinander in Beziehung gesetzt wurden.

Strauss zitierte wiederholt ein dem mittelalterlichen muslimischen Gelehrten und Philosophen Ibn

26 „Juden und Deutsche" war ein Vortrag, den Scholem 1966 vor dem Jüdischen Weltkongress in Brüssel gehalten hatte. Er war im gleichen Jahr zunächst in der *Neuen Rundschau* erschienen und wurde in *Judaica 2* wieder abgedruckt.

27 Leo Strauss: The Re-education of Axis Countries Concerning the Jews. In: Review of Politics 69/2007, S. 534 – 535.

28 Ebd. S. 538.

Rushd/Averroës zugeschriebenes Motto: „möge meine Seele den Tod der Philosophen sterben [*moriatur anima mea mortem philosophorum*]". So reagierte Strauss beispielsweise im November 1960 auf den Erhalt der ersten deutschen Ausgabe von Scholems *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* wie folgt: „Never before have I been so deeply impressed by your thought. You even succeeded in warming and softening my cold and hard heart – especially by chapter 4 where you bring ‚home' to me your message by revealing the sources of such things as some smirot of erev Shabbat which I used to sing as a child in utter ignorance of their ‚background'. I understood perhaps for the first time the infinite attraction exercised by this deep and rich world, your home, which enigmatically and indissolubly unites the universal and the particular, the human and the Jewish. ... You are a blessed man because you have achieved a harmony of mind and heart on such a high level, and you are a blessing to every Jew now living." „Unfortunately," fuhr er dann fort und kam erneut auf den grundlegenden Gegensatz ihrer Standpunkte zu sprechen, „I am constitutionally unable to follow you – or if you wish, I too have sworn to a flag, the oath to the flag being (in the beautiful Arabic Latin created by some of our ancestors, which to Cicero would appear to be *in ultimitate turpitudinis* [von der allergrößten Hässlichkeit]): *moriatur anima mea mortem philosophorum*." (S. 742)

Dies also wäre der Eid des Philosophen, den Strauss geschworen hatte und aufgrund dessen er „constitutionally unable" war, Scholems Ansatz zu folgen. Strauss' Wahlspruch wäre demnach das Motto eines muslimischen Philosophen, der größeren Einfluss auf die Philosophie der Juden und Christen als auf seine eigene Kultur ausgeübt haben dürfte, das Strauss auf Latein zitiert, aber nicht ohne zu betonen, dass es sich dabei um „the beautiful Arabic Latin created by some of our ancestors", also mit jüdischer Beteiligung, handelt.

Keine drei Wochen vor seinem Tod, in dem bereits zitierten Brief, in dem er auf den Empfang von Scholems Monographie über Sabbatai Zwi reagierte, griff Strauss dieses Thema wieder auf. Er habe dem Buch nicht nur „an infinite variety of *pratim* [Einzelheiten]" entnommen. Es sei ihm auch „to a considerable degree" gelungen, „my doubts on ‚Messianism and Judaism'" zu zerstreuen. „Whether you will succeed in dispelling them completely, remains to be seen. Our difference", fuhr er fort, „is partly due to the fact that you are more of a historian than I. – In former times I would have said that I am more of a philosopher than you are". Dann zitierte er erneut Ibn Rushds Motto, doch diesmal leitete er es mit einer hebräischen Formel ein: „lekayem mah she'amar ibn rushd [dass erfüllt werde, was Ibn Rush sagte]: moriatur anima mea mortem philosophorum". Warum hätte er nur „in former times" behauptet, er sei mehr Philosoph? Strauss machte hier einen Witz auf Kosten Hans Jonas'. „But since your friend lehavdil [um zu unterscheiden] Jonas has embarked on a self-advertisement of his being a philosopher", schrieb Strauss, „I prefer being a shoemaker or pants cutter." (S. 770 f.)[29]

Andererseits versicherte Strauss Scholem im März 1973 – der Brief endet mit den Worten: „Lassen Sie mich wieder von sich hören: das ist besser als alle Pillen" – dass, „was Sie von sich sagen", auch für ihn gelte. „Ich bleibe bei den Juden – koste es, was es wolle. Aber," und nun schrieb er zunächst auf Griechisch weiter, „*Ioudaois pollachos legetai* [von Juden spricht man auf verschiedene Weisen] wie Aristo sagen würde." (S. 769) Zugegeben, wir haben es hier mit privater Korrespondenz zu tun. Doch war Strauss in sprachlichen und philologischen Fragen viel zu sensibel, als dass man annehmen könnte, derlei Verknüpfungen der verschiedenen Sprachen in seinen Briefen seien bloßer Zufall und nicht in Wirklichkeit Ausdruck einer tiefempfundenen Vertrautheit mit der dem Gegensatz zwischen „Athen" und „Jerusalem" gegenläufigen untergründigen Dialektik. In diesem Sinne deuten die zitierten Briefpassagen darauf hin, dass Strauss meinte, sein Glaubensbekenntnis als Philosoph am besten in judeo-arabischem Latein und mit einem hebräischen Vorspann, seine Treue zum Judentum hingegen am besten im Griechisch Aristoteles' ausdrücken zu können. Das faszinierendste Beispiel für diese Vermischung findet sich in einem Brief an Scholem vom Juli 1973. Darin schrieb er: „Ich lebe jetzt wieder ganz in der *chokhmat javan* [griechischen Weißheit]" (S. 770). Zwar gewinnt Athen den Wettstreit, doch kann seine Überlegenheit offenbar wirklich angemessen nur in der Sprache Jerusalems ausgedrückt werden.

Michael Zank mag nicht ganz falsch liegen, wenn er fragt, ob „Strauss' Bedürfnis, die *conditio iudaica* zu verstehen, durchgängig seine Hauptantriebskraft war."[30] Dass dieses Bedürfnis im Allgemeinen, sowie

29 Dass Strauss auch eine „spielerische und spitzbübische" Seite hatte (Smith: Leo Strauss, wie Anm. 17, S. 15) hat im Kontext all der wüsten Polemiken um Strauss wenig Beachtung gefunden.

30 Michael Zank: Review of Eugene Sheppard, Leo Strauss and the Politics of Exile. In: AJS Review 32/2008, S. 441

Strauss' eigene Erfahrungen als deutscher Jude und die Konfrontation mit Auschwitz im Besonderen, sein Denken auf subtile, aber entscheidende Weise mitgeprägt haben, scheint mir unbestreitbar. Als Reaktionär lässt sich Strauss nur dann darstellen, wenn man ihn mutwillig aus diesem Kontext herauslöst. In diesem Sinne soll er selbst hier das letzte Wort haben. Im März 1973, etwa ein halbes Jahr vor seinem Tod, machte er in einem Brief an Scholem eine Bemerkung über Maimonides, die doch wohl in gleichem Maße auf Strauss selbst zutrifft: „Sein Konservatismus ist nur der allerdings unabdingliche Vordergrund von etwas ganz, ganz anderem." (S. 769)

Lars Fischer

Nachtrag zu: Selbstverleugnender Deutschenfresser? Anmerkungen zu Gershom Scholems Einstellung zu Deutschland und den Deutschen (*sans phrase* 5/2014)

In meinem Artikel schilderte ich unter anderem die Reaktionen, mit denen sich Scholem konfrontiert sah, als er in einem 1964 veröffentlichten Text vehement bestritt, es habe vor 1933 je ein „deutsch-jüdisches" Gespräch gegeben. In diesem Zusammenhang erwähnte ich, dass Scholem Adorno von der Kontroverse berichtete, nicht zuletzt wohl in der Hoffnung auf Rückendeckung, diese aber offenbar nicht erhalten habe. Die Veröffentlichung des Briefwechsels zwischen Adorno und Scholem verdeutlicht nun,[1] dass mir hier eine Fehleinschätzung unterlaufen ist – eine Fehleinschätzung, die wohl auch davon zeugt, wie schwer es sein kann, sich einem so ausgeprägten, mehr oder weniger universal für selbstverständlich gehaltenen Konsensus entgegenzustellen, ohne am Ende, aller eigenen Überzeugung zum Trotz, doch noch selbst von unbewusstem Zweifel befallen zu werden.

Aus dem im Frühjahr 2015 veröffentlichten Briefwechsel ergibt sich, dass Scholem nicht deshalb ein zweites Mal bei Adorno anfragen musste, weil dieser ihm die erwünschte moralische Unterstützung versagte, sondern weil Scholems Sonderdruck entweder beim ersten Mal in der Post verloren gegangen war, oder Scholem möglicherweise tatsächlich vergessen hatte, diesen an Adorno zu schicken. Als Adorno den Text dann wirklich erhalten hatte, drückte er sein Einverständnis mit Scholems Position mit kaum zu überbietender Vehemenz aus.

Adorno schrieb am 22. Juni 1965 an Scholem: „Daß ich mit Ihrer Antwort an den Herrn Schloesser – die erste Sendung hat mich mit aller Bestimmtheit nicht erreicht – völlig d'accord bin, möchte ich wenigstens aktenkundig machen. Schon wenn man ein Wort wie jüdisch-deutsches Gespräch hört nach dem Geschehenen, kann es einem übel werden, und es ist die einfache Wahrheit, daß es ein solches Gespräch nie gegeben hat, und daß auch die sogenannten größten Deutschen wie Kant und Goethe Dinge geschrieben haben, die sich nun doch ausnehmen wie die Scheite, welche das alte Weiblein zum Scheiterhaufen des Hus herbeischleppte. Es ist von einer wahrhaft abgründigen Ironie, daß die Teilnahme am Judentum qua Judentum, und nicht etwa an einzelnen jüdischen Figuren, erst jetzt in Deutschland sich stärker ausprägt, nachdem es dort keine Juden mehr gibt."[2]

Dass Adorno Scholem hier nicht nur um der Höflichkeit oder des lieben Friedens willen nach dem Mund redete, wird schon dadurch deutlich, daß Adorno dann unmittelbar wie folgt fortfuhr: „Wenn ich trotzdem zurückkehrte, so kann ich dafür gar nichts anderes als individuelle Gründe: die Möglichkeit eines – auf Zeit – völlig ungehemmten und den Kontrollen entzogenen Produzierens anmelden. In diesem Zusammenhang möchte ich Ihnen sagen, daß [ich] die Sätze in Ihrem Brief an Benjamin, in dem Sie diesem sagten, in seinem Versuch der kollektiven Identifikation liege eine schrecklichere Gefahr als in allem Leiden an der Einsamkeit, und die daran anschließende Wendung über den Selbstmord mit wahrhafter Erschütterung gelesen habe."[3]

1 Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, „Der liebe Gott wohnt im Detail." Briefwechsel 1939 – 1969. Berlin 2015.

2 Ebd. S. 357.

3 Ebd. S. 358. Adorno bezog sich hier auf Scholems Brief an Benjamin vom 6. Mai 1931, in dem Scholem schrieb: „Zu leicht schlägt Selbstbetrug in Selbstmord um, und der Deine wäre, weiß Gott, mit der Ehre der revolutionären Rechtgläubigkeit zu teuer bezahlt. Dich gefährdet das Verlangen nach Gemeinschaft, und sei es selbst der apokalyptischen der Revolution, mehr als das Grauen der Einsamkeit, das aus so manchen deiner Schriften spricht, und auf das ich freilich einen höheren Einsatz zu machen bereit bin als auf die Metaphorik, mit der Du Dich um

Hierzu ließe sich allerhand Wichtiges anmerken. Mir geht es hier aber lediglich um den Nachweis, dass Adornos Reaktion auf Scholems Intervention alles andere als oberflächlich oder verhaltener Höflichkeit geschuldet, sondern eine zutiefst ernsthafte war, die Adorno zur Reflexion entscheidender eigener Lebensentscheidungen zwang. Kurzum: Wer weiterhin Scholems energischen Einwand gegen die Behauptung eines „deutsch-jüdischen Gesprächs" vor 1933 auf die in meinem Artikel dargestellte allzu weit verbreitete und akzeptierte Weise einfach von der Hand weisen möchte, muss es von nun an nicht nur mit Scholem, sondern auch mit Adorno aufnehmen. In einer Welt, in der die Vernunft noch etwas bedeutete, müsste dies eigentlich in Zukunft zu größerer Nachdenklichkeit führen. Freilich mag es sich auch bei dieser Hoffnung um eine Form des Selbstbetrugs handeln.

deine Berufung betrügst." (Zitiert ebd. S. 361.) Adorno und Scholem waren damals dabei, gemeinsam eine erste, zweibändige Ausgabe von Benjamins Briefen herauszugeben.